textos uap

Talcott Parsons

BIOGRAFIA INTELECTUAL



UNIVERSIDAD AUTONOMA DE PUEBLA

Talcott Parsons

BIOGRAFIA INTELECTUAL.
EL SIMBOLISMO ECONOMICO Y RELIGIOSO EN OCCIDENTE

Universidad Autónoma de Puebla

Traducción: Catherine Nelson Weskett

ISBN 968-863-028-4

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

LA TEORÍA DE LOS SISTEMAS SOCIALES: UNA HISTORIA PERSONAL*

Los editores nos han solicitado un estilo autobiográfico y nos han pedido que escribamos de manera informal. Es por ello que digo, en principio, que el tema principal de este ensayo será la evolución de una contribución al análisis teórico generalizado de los fenómenos de la acción humana, con referencia especial a sus aspectos sociales: a la teoría del sistema social. Para llevar a cabo esta tarea, he combinado los elementos de múltiples fuentes, cosa que aquellos que se inclinan preferentemente por la especialización en disciplinas, raras veces emprenden.

Quizá se puede decir que mi predisposición empezó con una educación muy poco ortodoxa. Cuando inicié mis estudios de licenciatura en Amherst, estaba muy influido por un hermano mayor, médico; por lo mismo había pensado estudiar biología y después optar por estudios de posgrado en el mismo campo o por una carrera en medicina. Pero en 1923, durante mi penúltimo año de licenciatura, Walton Hamilton, un "economista institucional" nada ortodoxo, influyó en mi cambio a las ciencias sociales. Sin embargo, todos mis planes tuvieron que cambiarse debido al despido de Alexander Meiklejohn, entonces rector de la universidad. Ninguno de los profesores cuyos cursos había yo decidido tomar estaba en la plantilla cuando empezó el semestre de otoño. Así, terminé inscribiéndome en más cursos de biología, en algunos de filosofía e incluso en uno sobre el libro de Kant, *La crítica de la razón pura*, y en otros de literatura inglesa.

Desde el momento en que inicié mi carrera universitaria

* Tomado de T. Parsons, *Social systems and the evolution of action theory*, MacMillan Co., New York, 1977, pp. 22-76.

contemplé la idea de llevar a cabo estudios de posgrado. Sin embargo, aunque me llamaba la atención la sociología en un sentido general, los programas normales de posgrado en los Estados Unidos no me entusiasmaron, si bien tampoco tenía mucho conocimiento de ellos. Cuando un tío ofreció pagarme un año de estudios en el extranjero, decidí inscribirme en la London School of Economics, debido a que me llamaron la atención los nombres de algunos profesores de la misma como L. T. Hobhouse, R. H. Tawney y Harold Laski. Sólo después de iniciar mis cursos conocí ahí al hombre que finalmente más me marcó intelectualmente, el antropólogo social Bronislaw Malinowski.

Ya que no tenía intenciones de recibirme en Londres y que mis planes en general eran muy amorfos, acepté inmediatamente el ofrecimiento de ir a Alemania, apoyado en un convenio de intercambio cultural y en la recomendación de Otto Manthey-Zorn. Este había sido mi maestro en un seminario sobre filosofía alemana durante mi estancia en Amherst. Un año después, también tuvo mucho que ver con mi nombramiento como profesor de economía en la misma universidad. Por casualidad me asignaron a Heidelberg. Esta decisión me colocó en el sitio en donde tenía lugar la más fuerte influencia de Max Weber, muerto cinco años antes. Es importante señalar que no recuerdo haber escuchado su nombre antes. Ni en Amherst, ni en Londres.

La obra de Weber, especialmente *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (que traduje al inglés unos años después)[1] me impresionó mucho. Cuando llegué a Heidelberg, no tenía intención de obtener un grado académico, pero al poco tiempo supe que esto se podría hacer fácilmente: con sólo tres semestres de créditos, un examen oral y una tesis. Decidí hacer la tesis bajo la asesoría de Edgar Salin —quien después trabajó en Basilea, Suiza—, sobre *El concepto de capitalismo en estudios alemanes recientes*. Empecé con una discusión sobre Karl Marx, hice comentarios sobre algunas figuras menores como Lujo Bretano, después me concentré en Werner Sombart (autor de la obra magna, *Der moderne Kapitalismus*)[2] y en Max Weber. A raíz de este trabajo surgieron los dos focos primarios de mis intereses intelectuales futuros: primero, la naturaleza

1 Allen y Unwin, Londres, 1930.
2 Duncker y Humboldt, tres tomos, 2a. ed., Leipzig, 1916.

del capitalismo como un sistema socioeconómico y, después, la obra de Weber como teórico social.

Durante el año que trabajé en Amherst, cuando también dediqué mucho tiempo a la elaboración de mi tesis, se me hizo cada vez más claro que quería meterme de lleno en el estudio de las relaciones entre la teoría económica y la sociología. Debo muchísimo a las discusiones con Richard Meriam, entonces jefe del Departamento de Economía. El me hizo ver que aun cuando la teoría económica había sido uno de los temas de mi examen oral en Heidelberg, de todos modos me hacía falta saber mucho más de esta materia; por lo tanto, decidí que mi siguiente paso tenía que ser precisamente la adquisición de más conocimiento en este campo. Aunque era cierto que el doctorado alemán no equivalía a un doctorado obtenido en Estados Unidos, decidí optar por este último. Meriam me recomendó que fuera a Harvard a trabajar y me consiguió un nombramiento como profesor en aquella universidad durante el otoño de 1927.

Aunque Allyn Young, quizás el hombre más importante para mis intereses, había partido para Inglaterra, tuve la buena fortuna de encontrarme con otros economistas de Harvard, entre ellos F. W. Taussig, T. N. Carver, W. Z. Ripley y Joseph Schumpeter, en aquel entonces con un nombramiento temporal, si bien más tarde decidió quedarse permanentemente en Harvard. El historiador y economista Edwin F. Gay sabía muy bien de mis antecedentes en Alemania y se mostró muy comprensivo.

El profesor Meriam tuvo razón cuando opinó que podría adquirir mucho más conocimiento de la teoría económica en Harvard que en Heidelberg. Poco a poco entendí que la teoría económica debería concebirse como parte de una matriz teórica dentro de la cual se encontraba también la teoría sociológica. Mis primeros intentos en la elaboración de esta idea fueron publicados en el *Quarterly Journal of Economics*[3] con el apoyo de Taussing, entonces editor de la revista. De suma importancia, sin embargo, fue la decisión de estudiar este tema en la obra de Alfred Marshall, quien entonces era la figura dominante en la teoría económica "ortodoxa" o "neoclásica".

[3] "Sociological elements in economic thought, I", núm. 49 (1935), 414-453; "Sociological elements in economic thought, II", núm. 49 (1935), 645-667.

Esto lo hice con la intención de extraer la "sociología" de Marshall de su obra en general, al buscar la articulación de ésta con su teoría estrictamente económica. Los resultados, publicados en 1931-32,[4] representan la cristalización de la primera etapa de una orientación teórica que me pareció superior al nivel logrado por mis maestros según el entrelazamiento de las estructuras teóricas de ambas disciplinas. El contacto que tuve con Schumpeter fue de especial importancia, si nos atenemos a la consolidación de los cimientos de este desarrollo teórico. Esto se debió a que Schumpeter definía muy claramente los límites y alcances de la teoría económica —era un *strict constructionist*—, mientras que Marshall se había negado a establecer fronteras definidas. También de gran importancia fue el conocimiento de la obra de Vilfredo Pareto, que obtuve tanto por estudios propios como por contacto con L.J. Henderson. La importancia de la obra de Pareto estriba en que él también había sido destacado teórico de la economía, muy a la manera de Schumpeter. Simultáneamente había intentado la formulación de un sistema más global de teoría sociológica que en su perspectiva debía incluir de la misma manera una teoría económica definida más o menos con claridad.[5] Así, tanto Schumpeter como Pareto me sirvieron como puntos de referencia importantes desde los cuales distinguir entre los componentes económicos y sociológicos en el pensamiento de Marshall.

Desde este punto de partida, poco a poco evolucionó no sólo el proyecto de incluir a Marshall y a Pareto —sobre cuya obra había yo escrito una monografía analítica inmediatamente después de haber terminado el estudio de Marshall—[6] sino también a Weber y a Durkheim con el fin de completar

4 "Wants and activities in Marshall", *Quarterly Journal of Economic*, núm. 46 (1931), 101-140; "Economics and sociology: Marshall in relation to the thought of his time", *Quarterly Journal of Economic*, núm. 46 (1932), 316-347.

5 Pareto puso el título a la edición francesa de su libro *Traité de sociologie géneralé* (el título italiano era *Trattato*. . .); siempre me ha parecido un error que la traducción al inglés, publicado algunos años después de mi libro, se llamara *Mind and society*.

6 Nunca publiqué este trabajo como tal, pero sus contenidos principales, después de mucha revisión, fueron publicados como los tres capítulos sobre Pareto incluidos en *La estructura de la acción social*, McGraw-Hill, N. Y., 1937 (edición española, Guadarrama, Madrid, 1968, 2 volúmenes).

un estudio más amplio acerca de este grupo de "escritores europeos recientes".* Las ideas generales de Weber sobre la naturaleza del capitalismo moderno, que habían sido el foco principal de mi tesis y más específicamente su concepto del papel de la ética del protestantismo ascético, me proporcionó la esperanza de que se podría llegar a demostrar la "convergencia" entre Marshall-Pareto-Weber.

Cada vez me pareció más necesario incluir a Durkheim en el esquema, pero este autor fue el que me causó más dificultades. De los cuatro, él es el que había tenido menos que ver con la economía como una disciplina técnica. Además, yo jamás había tenido un maestro que me ayudara con su obra, como fue el caso de mis profesores de Heidelberg para la obra de Weber; de Taussig y Schumpeter para Marshall y de Shumpeter y Henderson para Pareto. Más allá de esto, la presentación que sí tuve de la obra de Durkheim, especialmente por Ginsberg y Malinowski en Londres, no sólo no me ayudó sino que distorsionó mi visión de la obra de ese autor. Por lo tanto, tuve que "desprender" muchas cosas sobre Durkheim que no eran ciertas. A pesar de todo di con la clave. Estaba presente justo en la primera obra de Durkheim: *De la division du travail social* (1893).[7] Es interesante señalar que en la literatura secundaria de aquella época este texto casi no se mencionaba. Su estudio cuidadoso me demostró que el análisis de Durkheim podría articularse directamente con las ideas de Weber sobre el capitalismo y con el concepto de Marshall sobre la libre empresa. Así, articulé la teoría de Durkheim con los componentes sociológicos —más que con los estrictamente económicos— de la obra de Pareto y Weber, y de manera más indirecta, lo vinculé con Marshall. El complejo conceptual clave tuvo que ver con el marco de referencia institucional de la propiedad y especialmente con el contrato económico, a diferencia de la "dinámica" de la actividad económica como tal, y por lo tanto teóricamente apareció como un campo de investigación sociológico, más que económico.

* El título completo del primer libro de Parsons es: *The structure of social action: a study in social theory with special reference to a group of recent european writers.* Existe edición en español. (N. de la T.)

[7] Free Press, George Simpson, Traductor, N. Y., 1964.

El resultado de esta serie compleja de estudios fue la *Estructura de la acción social*, publicado en 1937. Concluí el borrador dos años antes, aunque después fuera sustancialmente revisado.[8] El propósito de este trabajo fue hacer un estudio de las ideas de los escritores antes mencionados acerca del orden socioeconómico moderno, el capitalismo, la libre empresa, etcétera y al mismo tiempo, analizar el marco de referencia teórico en términos del cual estas ideas e interpretaciones se habían formulado. En ese sentido, la hipótesis interpretativa más inmediata era que los cuatro —y no solamente ellos— habían llegado a proponer lo que en lo esencial era un único esquema conceptual. Dentro del contexto del ambiente intelectual de la época, esto no se debía al simple sentido común; de hecho, su desenvolvimiento me sorprendió.[9] Para llegar a esta conclusión tuve que partir de tres fuentes principales. Una, por supuesto, fue el estudio cuidadoso y crítico de una amplia cantidad de textos relevantes, además de la literatura secundaria, si bien casi la mayor parte de ésta me resultó inútil. La segunda fue el desarrollo de un esquema teórico que sería adecuado para la interpretación de estas materias. Finalmente, la tercera en cierto sentido estaba implícita en la segunda: una orientación acerca de la filosofía de la ciencia sobre la cual debería decir algunas cosas.

Todas las personas que aspiraban a algún grado de sofisticación en los campos intelectuales, desde mucho antes de los años veinte, cuando estos problemas me empezaron a preocupar, habían desarrollado algún concepto de la naturaleza y el papel de la teoría en este conocimiento. En mi caso personal, conocí estos problemas a través de cursos en las ciencias empícas, especialmente en el campo de la biología y, también, a través de la filosofía, incluyendo, como ya mencioné, un curso

[8] La primera parte de este libro que escribí tuvo que ver con los primeros trabajos empíricos de Durkheim, especialmente con *La división social del trabajo* y posteriormente con su famoso estudio sobre el suicidio (Cap. VIII).

[9] Así, Sorokin, cuyo libro *Contemporary sociological theories* fue el compendio más consultado durante los años 30, trató a Pareto, a Durkheim y a Weber como miembros de escuelas totalmente diferentes y ni una vez mencionó a Marshall, dado que lo consideraba un economista, no un sociólogo.

intensivo sobre *La crítica de la razón pura* de Kant.[10] Mi experiencia en Heidelberg me llevó todavía más lejos, especialmente en cuanto al estudio de los problemas contenidos en el *Wissenchaftslehre* de Weber. Predominaban entre estos, en primer lugar, los problemas centrados en las tradiciones historicistas alemanas y por lo tanto en el estatus de la conceptualización teórica general en las disciplinas sociales y culturales; en segundo lugar, aquellos que tenían que ver con el estatus de la interpretación del significado subjetivo y de la motivación en el análisis de la acción humana, lo que los alemanes llaman el problema del *verstehen*.

Al regresar a Estados Unidos me di cuenta de que el conductismo era tan rampante que se tachaba de ingenua a cualquier persona que creía en la validez científica de la interpretación de lo subjetivo. También proliferaba lo que yo llamo "empirismo", o sea, la idea de que el conocimiento científico era un reflejo total de la "realidad externa" y se decía que cualquier tipo de selección era ilegítima. Weber había insistido en la inevitabilidad y la validez cognitiva de la selección entre la información disponible sobre los hechos. La importancia de la abstracción analítica fue enfatizada todavía

[10] Hoy, al reflexionar sobre esto, me parece que esta experiencia me proporcionó —además de la importancia sustantiva de Kant para mis problemas teóricos— un entrenamiento especialmente importante para mi trabajo posterior. Esta experiencia fue reforzada por un seminario y un examen oral sobre el mismo libro con Karl Jaspers en Heidelberg en 1926. La importancia estriba en el hecho de que emprendí el estudio detallado y reiterado de un gran libro, el producto de una gran mente, hasta el punto de llegar a un cierto nivel de apreciación por la naturaleza de su contribución y de no estar satisfecho con los múltiples comentarios superficiales sobre el mismo. Esta experiencia me sirvió mucho después cuando emprendí la tarea de entender la contribución de mis autores y el logro de lo que yo pensé era un alto grado de comprensión de ellos, a pesar de muchas interpretaciones tergiversadas existentes en la literatura secundaria, algunas de ellas ampliamente aceptadas.

Después de la Conferencia de Pugwash en 1967, I. I. Rabi y yo comentamos sobre la importancia del contacto con el funcionamiento de lo que él llamó explícitamente "mentes realmente grandes". El habló de su propia buena fortuna de haber podido trabajar en los laboratorios de Pauli y Bohr durante su época estudiantil e inmediatamente después. Yo no había tenido a ningún profesor del mismo calibre. Si bien quizás Jaspers sí lo fue; pero en cambio tuve muchos profesores que podían apreciar esto y pude desarrollarlo a través del estudio intensivo de los escritos de mentes grandes. Este curso sobre Kant fue mi primera introducción a esta experiencia.

más por Henderson en su fórmula: "Un hecho es una afirmación acerca de la experiencia en términos de un esquema conceptual."[11] Para mí, la culminación de este concepto se encuentra en el libro de A. N. Whitehead, *Science and the modern world*, incluyendo su discusión iluminante de la "falacia de la concreción equivocada".[12] A través de canales como estos, pude sintetizar el concepto que llamé "realismo analítico", que me permitió tratar el tipo de teoría que me interesaba como inherentemente abstracto pero de ninguna manera como "ficticio" en el sentido de Hans Vaihiger.[13] Me pareció particularmente adecuado para entender el tratamiento del estatus de la teoría económica en Schumpeter y Pareto. También me ayudaron mucho varios textos de James B. Conant sobre la naturaleza de la ciencia, especialmente acerca del papel de la teoría.

Intimamente relacionado con todo esto fue el concepto de "sistema". Schumpeter y Whitehead fueron importantes en cuanto a la formación de los antecedentes del concepto, pero creo que esto se cristalizó bajo la influencia de Henderson y Pareto. Como Henderson nunca se cansó de señalar, el modelo paretiano en este ámbito era la idea de sistema tal como se usaba en la teoría de la mecánica, aunque trató de usarla tanto en la economía como en la sociología. Por lo tanto, se entiende la afirmación de Henderson de que quizás la contribución más importante de Pareto a la sociología fue su concepto de "sistema social". Tomé tan en serio esta opinión que usé la frase como el título de un libro algunos años más tarde.

El modelo primario de Henderson, que él explicó detalladamente en su libro *Pareto's general sociology*, fue el del sistema físico-químico.[14] Él logró relacionar este modelo al de los sistemas biológicos. Fue un gran admirador de Claude Bernard, *Experimental medicine.*[15] Aquí la idea central era la del "ambiente interno" y de su estabilidad. Esta se relacionó muy

[11] *L. H. Henderson on the social system*, Bernard Barber, Chicago, University of Chicago Press, 1970.

[12] MacMillan, New York, 1926.

[13] Hans Vaihiger, *The philosophy of "as if"*, trad. de C. K. Ogden, Barners & Noble, N. Y., 1952.

[14] L. J. Henderson, *Pareto's general sociology: a physiologist's interpretation*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1935.

[15] Claude Bernard, *An introduction to the study of experimental medicine*, trad. de H. C. Green, Daler, N. Y., 1957.

de cerca con la idea de W.B. Cannon de la estabilidad homeostática de los procesos fisiológicos y también con los residuos de mi propia experiencia con la biología.[16]

De esta manera se explica cómo —durante estos primeros años— se dio la transición del concepto de sistema tal como se usaba en la mecánica y en las disciplinas físico-químicas —especialmente a través de la explicación de Henderson— al concepto del carácter especial de los "sistemas vivos". Esta transición fue fundamental para la fase posterior de mi pensamiento que generalmente se clasifica como "estructural-funcional" y que culminó con mi libro *El sistema social.*[17] Las ideas que surgieron durante la Conferencia sobre la Teoría de los Sistemas que duró de manera continua desde 1952 hasta 1957, bajo la dirección de Roy Grinker, en Chicago, influyeron en el desarrollo posterior de este concepto. Entre los participantes en la Conferencia, cuyas ideas me impresionaron, sobresale Alfred Emerson, biólogo especialista en insectos sociales. Lo que él tenía que decir, junto con algunas ideas ya expresadas en sus escritos, reforzó mi predilección por el punto de vista homeostático de Cannon. Además, él habló con tanta firmeza sobre otro tema, el del control cibernético, que logró influir fuertemente tanto en mí como en otros con respecto a este concepto, en aquel entonces muy novedoso. Emerson enfatizó la importancia de este concepto no solamente para los sistemas vivos sino también para muchos otros tipos de sistemas. Posteriormente esta idea devino predominante en mi pensamiento.

Finalmente, cabe señalar que Emerson utilizó un concepto que reafirmó mi creencia en la continuidad fundamental entre los sistemas vivos del mundo orgánico y los del mundo

[16] W. B. Cannon, *The wisdom of the body*, Norton, N. Y., 1932. En la discusión durante la conferencia en Bellagio cuando este ensayo fue inicialmente presentado, hubo una pregunta con respecto a la seriedad de mi experiencia en biología. Me dio mucho gusto cuando Curt Stern dijo: "Quisiera enfatizar un punto con respecto a Amherst que quizás no todo el mundo sabe. En Amherst, se enseñó la biología en un nivel muy alto, casi de posgrado. Si bien Amherst no otorgaba el título de doctor, había profesores muy distinguidos y probablemente su influencia fue mayor en el prof. Parsons que la que hubiera podido adquirir si hubiese asistido a otra universidad con profesores menos distinguidos."

[17] Free Press, New York, 1951. (Edición española en Alianza Editorial, Madrid, 1983.)

sociocultural humano.[18] Esto fue el concepto de la equivalencia funcional entre el gen y, como él lo llamó, el "símbolo". Se puede expresar esta idea de otra manera: por un lado como la constitución genética de las especies y el organismo y, por otro lado, como la herencia cultural de los sistemas sociales. Recientemente, esta perspectiva se ha vuelto de fundamental importancia teórica para mí.

PREOCUPACIONES PERSONALES Y PROFESIONALES

La estructura de la acción social marcó un punto fundamental en mi carrera profesional. Sus logros principales, la demostración de la convergencia entre los cuatro autores, estuvieron acompañados de una aclaración y un desarrollo de mi propio pensamiento acerca de los problemas de la sociedad occidental, de la cual los autores se ocuparon. Esta sociedad occidental que puede designarse como capitalismo o como de la libre empresa —y políticamente como democracia— estaba en aquel entonces en un estado de crisis. La revolución rusa y la emergencia del primer Estado socialista controlado por el Partido Comunista, había influido en mi pensamiento desde la época de mi licenciatura. Los movimientos fascistas afectaron algunas amistades en Alemania. La segunda guerra mundial empezó apenas dos años después de la publicación del libro y finalmente hay que tomar en cuenta la crisis económica de 1929 que se sintió por todo el mundo.

Mis preocupaciones personales tuvieron que ver con una familia en crecimiento:[19] mis tres hijos nacieron entre 1930 y 1936, y con las dificultades de estatus a nivel profesional. Si bien no se puede comparar aquella situación a la actual, de todos modos fue muy irregular el hecho de que yo permaneciera como "instructor"* durante nueve años; cuatro en el Departamento de Economía y los últimos cinco en el recién

[18] Debería recordarse aquí que los científicos sociales habían tenido que invertir mucha energía e inteligencia al luchar en contra de presiones muy fuertes hacia un "reduccionismo" biológico que era ilegítimo y prematuro.

[19] Me casé en 1927 con Helen B. Walker, a quien había conocido como alumna en la London School of Economics. Ella ha trabajado en Harvard durante muchos años, recientemente en la administración del Centro de Investigaciones Rusas.

* Profesor temporal de asignatura (N. de la T.)

fundado Departamento de Sociología. Había tenido la mala suerte de trabajar bajo jefes departamentales indiferentes a mis intereses y esfuerzos profesionales: en Economía, el ya finado H. H. Burbank; en Sociología, P. A. Sorokin. Mi promoción para profesor asistente tuvo lugar en 1936 pero no por insistencia de Sorokin, sino principalmente por los buenos oficios de E. F. Gay, E. B. Wilson y Henderson, todos ellos "miembros externos" del Departamento de Sociología. Ya existía el primer borrador de *La estructura de la acción social* y todos ellos lo conocieron.

Aun después de mi promoción, sin embargo, no estaba decidido a quedarme en Harvard. Durante el año crítico (para mí) de 1937 recibí un muy buen ofrecimiento de otra universidad. Dado que Gay se había jubilado el año anterior y estaba en California, solicité la intervención de Henderson —no de Sorokin—. En aquellos tiempos, antes del sistema del comité *ad hoc*, Henderson habló directamente con el rector Conant, quien, con el visto bueno de Sorokin, por supuesto, ofreció promoverme inmediatamente al "segundo periodo" como profesor asistente, con la promesa de una promoción a profesor asociado con definitividad dos años después. Bajo estos términos decidí quedarme en Harvard.

Por el lado intelectual, ya he mencionado que tenía relaciones muy buenas con Taussig, Schumpeter y Gay. La crisis anterior tuvo lugar un poco después de haber terminado una relación extraordinaria con Henderson. Lo había conocido a través de su seminario sobre Pareto antes de que le pidieran un comentario crítico sobre mi libro para cuestiones de la promoción. En lugar de una respuesta limitada —que era lo normal— él me mandó llamar (estimulado, creo yo, por mi discusión de Pareto) y empezamos una larga serie de sesiones personales en su casa, algo así como de dos horas, dos veces por semana durante casi tres meses. En estas sesiones él leyó el manuscrito del libro conmigo, párrafo por párrafo, particularmente las partes sobre Pareto y Durkheim; hizo poca referencia a Marshall y no entró para nada en mi tratamiento de Weber.

Fue una experiencia extraordinaria, tanto a nivel personal como profesional. Las personas que conocieron a Henderson recordarán que él fue un hombre formidable; tal vez muy dogmático, tanto en asuntos políticos, en los que era un conser-

vador explícito,[20] como en asuntos intelectuales, por ejemplo en lo que yo califico como juicios injustos sobre todos los sociólogos, con la excepción de uno o dos. Tenía, sin embargo, un enorme conocimiento de la ciencia, especialmente a nivel de la filosofía de la ciencia y de la naturaleza de la teoría. Si uno se mantenía firme en sus opiniones y no se dejaba influir, Henderson llegaba a ser un crítico muy perspicaz. Me ayudó mucho con mis problemas intelectuales.[21] Obtuve mucho be-

[20] Por lo mismo Henderson estuvo muy en contra del presidente Roosevelt, cuyas políticas en general yo apoyaba.

[21] Quizás —bajo la circunstancia de una revisión de este ensayo para su publicación en una edición de 1977 de mis ensayos—, se puede permitir un comentario adicional con respecto a mi relación con Henderson, desde el punto de vista de algunos años después. Desde que se escribió este ensayo me he interesado cada vez más en los problemas de la relación del sistema de acción humana con los mundos orgánicos y físicos. Al tratar de entender especialmente la relación del mundo orgánico con el físico, he sido llevado a "revisitar" la obra de Henderson. Es por esto que he releído muy cuidadosamente sus dos notables "libros de ensayos" sobre la filosofía de la ciencia, *The fitness of the environment* y *The order of nature* (1912 y 1917, respectivamente) y los he encontrado extraordinariamente estimulantes.

Me parece que en estos dos libros, Henderson, en un sentido que ha sido apreciado solamente en parte desde entonces, puso los cimientos para el paradigma principal del desarrollo evolutivo con el cual yo he trabajado. Es muy cierto que él estudio la transición entre los dos mundos, físico y orgánico. Sin embargo, especialmente con respecto a su concepto de la "idoneidad del ambiente", desde el punto de vista de definir las condiciones bajo las cuales la vida orgánica podría surgir, él fue mucho más allá que cualquiera de sus colegas en la aclaración del aspecto central del problema de la evolución. La esencia de la postura de Henderson al respecto me parece que es su idea acerca de la reciprocidad de la adaptación, entre la vida orgánica y el ambiente inorgánico.

La siguiente transición realmente importante en el proceso evolutivo ha sido desde el nivel orgánico al de *acción*, según nuestras definiciones de estos términos. Sostenemos que los principios esenciales que Henderson estableció para la frontera orgánica-inorgánica pueden aplicarse —con las modificaciones adecuadas— a la frontera orgánica-acción.

Dentro del reconocimiento de mi deuda con Henderson, tal como aparece arriba en este capítulo, no mencioné este conjunto importante de reflexiones. Creo que así fue simplemente debido a que aún en los años 60, yo no había logrado comprender los problemas de la filosofía de la ciencia a un nivel relevante de generalidad. Es solamente debido a que he desarrollado este discernimiento mucho más duramente los últimos años que lo puedo ver hoy. Creo que la perspicacia de Henderson estaba latente en mi "inconsciencia científica" durante todos estos años, pero hacía falta un conjunto especial de circunstancias que les

neficio de este contacto singular. Me llevó casi un año llevar a cabo los cambios (en el libro) que, después de estas discusiones, se me hacían necesarios.[22]

Durante estos primeros años en Harvard, también tuve experiencias importantes con mis colegas y, por supuesto, con alumnos. Hubo un grupo de profesores jóvenes que se reunían con regularidad: Edward S. Mason, Seymour Harris, Edward Chamberlain y, por algún tiempo, Karl Bigelow del Departa-

permitiera salir a la luz del día de una discusión intelectual explícita. Esta experiencia me sugiere por lo menos dos cosas. La primera es que, desde el punto de vista de la personalidad del científico, estas cosas se desarrollan mediante un proceso distinto del prescrito en el paradigma racionalista. En segundo lugar, logran impedir el reconocimiento de las contribuciones de aquellos a quienes deberíamos rendir homenaje, dado que estas contribuciones sirven como un insumo (*input*) para su pensamiento que rinde productos posteriores. En este momento confieso que antes no había expresado el reconocimiento adecuado a lo que es hoy para mí una sobresaliente contribución de Henderson para el desarrollo de mi pensamiento teórico.

[22] Un comentario sobre la ciencia prevaleciente en aquel entonces y también ahora en ambientes académicos lo da la consigna "publicar o perecer" y los criterios de conformidad eran de publicar cuanto antes y la mayor cantidad posible. Puedo asegurar que el consejo responsable que recibí de los profesores titulares en Harvard no se adecuaban a la formulación anterior. Más bien, de manera unánime, me aconsejaron que tomara el tiempo necesario para hacer el trabajo mejor posible. Por supuesto, ayudó mucho el hecho de que gente como Henderson, Gay y Wilson supieran lo que estaba haciendo y que hubieran revisado partes del libro. Otro crítico importante que me dio un consejo similar fue A. D. Nock.

Como es el caso de muchas personas imponentes, existía una reacción secundaria, de broma, con respecto a Henderson. Usaba una barba color rojizo y a sus espaldas todo el mundo le decía "bigotes rojos". Después de mis sesiones con él, que se llevaban a cabo durante la tarde, generalmente yo iba directamente a casa y le platicaba a mi mujer lo que "bigotes rojos" había dicho. Me acuerdo que tenía el temor de que mis hijos escucharan este apodo y en alguna ocasión preguntaran directamente a Henderson ¿es usted el "bigotes rojos" de quien habla mi papá?

Es importante señalar que, entre el primer y último borrador de este ensayo, se publicó el libro *L. J. Henderson on the social system*, editado por Bernard Barber. Este contenía muchos de los escritos sociológicos de Henderson, así como una introducción larga e informativa de Barber. Allí, Barber relata con mucho detalle la historia de la participación de Henderson en las ciencias sociales en Harvard y de las otras personas que también estuvieron presentes.

mento de Economía, Carl J. Friedrich del de Ciencia Política y Crane Brinton del de Historia. Con mi cambio al Departamento de Sociología, me acerqué más a la psicología y a la antropología; es entonces cuando conocí a Gordon Allport, de regreso a Harvard después de un tiempo en Dartmouth, y a Henry Murray. En el Departamento de Antropología estaban colegas importantes. El primero fue W. Lloyd Warner, llamado a Harvard por Elton Mayo quien, bajo la dirección de Henderson, llevó a cabo el estudio de la Western Electric. Warner fue contratado para hacer una serie de estudios sobre la comunidad que eventualmente —ya famosos— se llamaron *The Yankee City Series.* Cuando Warner dejó Harvard para trabajar en la Universidad de Chicago, Clyde Kluckhohn lo reemplazó. Este último era un antropólogo social muy joven, muy independiente del grupo de Henderson y a la vez asociado con ellos. Hizo gran amistad con Murray, y junto con estos tres (Allport, Murray y Kluckhohn) establecimos el núcleo de los promotores del experimento que concluyó en la fundación del Departamento de Relaciones Sociales.

También durante los años 30 empecé a tener relaciones importantes con algunos alumnos de posgrado. Algunos de ellos recibieron ofrecimientos para trabajar en Harvard. El más importante entre ellos fue Robert Merton, miembro de la primera generación de alumnos de posgrado en Sociología. Además de Merton, debería mencionar a Kingsley Davis, John Riley y —no como alumno— Mathilda Riley, Robin Williams, Edward C. Devereux, Logan Wilson, Wilbert Moore, Florence Kluckhohn y Bernard Barber. Muchos de ellos participaron en un grupo informal de discusión sobre problemas de la teoría sociológica que se reunía durante las noches en mi cuarto en Adams House, cuando yo era todavía instructor.

INTERESES TEÓRICOS DESPUÉS DE LA ESTRUCTURA DE LA ACCIÓN SOCIAL

El haber terminado *La estructura de la acción social* fue para mí un logro importante, aunque en aquel entonces no tenía idea de la fama que ganaría.[23] El marco teórico de referencia

[23] Espero que el lector me perdone si agrego que aunque me sentí muy afortunado por haber podido publicar el libro sin subsidio y de que The Free Press lo reeditó en 1949, se han mantenido las ventas

que me había permitido demostrar la tesis de la convergencia, obviamente tenía muchas posibilidades de utilización, pero existían varias alternativas en cuanto a qué hacer con la ayuda de este marco de referencia. Durante la conferencia de Bellagio, donde presenté este ensayo por primera vez, hubo mucha discusión sobre él porque no me identificaba con la economía como disciplina. Al momento de terminar *La estructura de la acción social*, la decisión se había tomado, por lo menos a un nivel, debido a mi cambio del Departamento de Economía al nuevo Departamento de Sociología. A pesar de mi amistad con Taussig, Gay y Schumpeter, estoy seguro de que no podría haber confiado en un futuro en el Departamento de Economía en Harvard. Pero en el fondo yo no quería dedicarme a la economía y ahora sé que esto se debe a que el pensamiento de Weber y Durkheim me había impresionado mucho: posteriormente también el de Freud influyó mucho en mí. Si bien sabía que quería mantenerme en contacto con la teoría económica, cosa que he hecho de varias maneras, vi claramente que no quería ser principalmente un economista, como tampoco Weber lo fue.

Tuve una experiencia interesante que —al último momento— me pudo haber convertido en favor de la economía. Después de mi cambio formal hacia la sociología, Schumpeter organizó un pequeño grupo de discusión con gente más joven, casi todos ellos alumnos de posgrado, sobre los problemas de la naturaleza de la racionalidad. Después de unas cuantas reuniones, él me ofreció lo siguiente: que el grupo produjera un libro del cual él y yo seríamos por lo menos coeditores, si no coautores. Si bien no rechacé la idea inmediatamente, sí reaccioné con poco entusiasmo y de hecho nunca volví a tocar el tema con él. No entiendo claramente mis motivos en esta cir-

durante 30 años; de hecho, apenas 30 años después de la primera publicación se editó una edición de bolsillo que también se ha vendido muy bien. En todo este asunto, tengo una deuda muy importante con Jeremiah Kaplan, quien fue vida y alma de The Free Press durante muchos años. El aprobó la edición del libro en 1949 y además ha apoyado un gran número de mis otras publicaciones. Sin Kaplan y su asesor principal, Edward Shils, el auge de la posguerra en la publicación de obras de sociología (repunte editorial que aproveché) probablemente no hubiera ocurrido, o por lo menos no tan pronto.

cunstancia, pero creo que tenían que ver con la idea de que yo necesitaba un rompimiento total con la economía.[24]

LAS PROFESIONES Y LOS DOS ASPECTOS DEL PROBLEMA DE LA RACIONALIDAD

La decisión que tomé fue la de emprender un estudio sobre algún aspecto de las profesiones como fenómenos sociales. Este interés era un resultado lógico de la combinación de mi preocupación por la naturaleza de la sociedad industrial moderna y el marco de referencia conceptual dentro del cual la había estudiado. Empíricamente, era obvio que las "profesiones libres" ocupaban un lugar sobresaliente en la sociedad moderna, mientras que en la alternativa ideológica, capitalismo contra socialismo, no aparecían para nada. Aún más, el sector comúnmente llamado "privado, pero no de ganancia" (*non profit*) de la organización y actividad que se organiza por ocupaciones, a diferencia por ejemplo del parentesco, no apareció ideológicamente. Se puede decir que cada una de las dos posturas ideológicas presentaban una versión de "la búsqueda racional del interés propio": la versión capitalista, basada en el pensamiento utilitarista, el interés del individuo en la satisfacción de sus deseos; la versión socialista, el interés de la colectividad (basada en ideas que provenían de Hobbes y Austin) en lograr la máxima satisfacción del interés público.

Dentro de este campo decidí estudiar algunos aspectos de la profesión médica. Esta decisión la tomé por razones técnicas pero también por motivos personales. Ciertamente puedo decir que mi renuncia anterior a los intereses biológico-médicos tuvo que ver en mi papel de sociólogo que estudia la profesión médica, con éste podría llegar a satisfacer ambos motivos. También tuvo que ver el grupo de Henderson-Mayo. Henderson mismo era médico, si bien jamás ejerció la profe-

[24] Apenas mencioné antes que durante mi licenciatura había tomado la decisión básica de dedicarme a las ciencias sociales en lugar de las biológicas. Mi cambio a la ciencia social —inicialmente a la economía— tuvo que ver con mi padre quien, durante mi desarrollo, fue profesor universitario y administrador. Mientras que yo cursaba la licenciatura, él fue rector de Marietta College en el estado de Ohio. Había empezado su carrera como pastor de una iglesia congregacionalista y estaba muy involucrado con el movimiento del "evangelio social" que tuvo mucho que ver con los orígenes de la sociología en este país.

sión. Su primer nombramiento en Harvard fue de hecho en la Facultad de Medicina. El combinó sus intereses médicos y sociológicos en un trabajo famoso, "Physician and patient as a social system"[25] (*Médico y paciente como sistema social*), en donde manejó un acercamiento al tema que me pareció correcto. Por lo tanto, era natural que yo preguntara tanto a Henderson y a Mayo —pero también a W. B. Cannon— sobre mis planes de trabajo. Los tres reforzaron mi opinión sobre la probable fecundidad de un estudio de este tipo. Me propuse acercarme al tema, no sólo a través de una revisión de la literatura existente, sino también por medio de los métodos de la observación participativa y la entrevista. Me facilitó mucho esta tarea el hecho de que el ejercicio médico en el hospital moderno tiene un carácter semipúblico; así, vestido con una bata blanca de médico y con una gafeta que decía "Dr." (título legítimo en mi caso, si bien es cierto que no por ser médico) pude pasear por los pasillos, observar las operaciones quirúrgicas, asistir a las consultas a domicilio que el Centro Médico de la Universidad de Tufts ofrecía, etcétera. (Quizá hoy, con tanta preocupación respecto de los aspectos éticos de la investigación, se calificaría de no ético este tipo de engaño mínimo a los pacientes.) La otra fuente de información fue una serie de entrevistas con un gran número de médicos, escogidos porque representaban diferentes tipos de ejercicio profesional.

Otro aspecto de la situación resultó ser de primordial importancia. Esta era la época en la cual las ideas sobre las relaciones psicosomáticas empezaron a influir en la élite intelectual médica, cuyo ejemplo más claro eran, quizás, los internistas del Hospital General de Massachusetts, donde yo pasé mucho tiempo. Atrás de todo estaba el psicoanálisis y el hecho de que Stanley Cobb, profesor de psiquiatría en el mismo hospital, recientemente hubiera fundado el Instituto Psicoanalítico de Boston. El grupo Henderson-Mayo también tuvo mucho que ver con esto, además con otros movimientos de pensamiento similares. Eran seguidores tanto de Pierre Janel como de Jean Piaget.

Para mí, el evento decisivo fue una charla con Elton Mayo acerca de mis intereses en la profesión médica, durante la cual me preguntó directamente sobre mis conocimientos de

[25] Reimpreso en Barber ed., *Henderson on the social system.*

la obra de Freud. Respondí que los tenía sólo de manera fragmentaria. Me aconsejó leer a Freud en forma seria y comprensiva. Afortunadamente, durante esta época yo tenía bastante tiempo libre, debido a que gozaba de una descarga académica durante un semestre, y seguí su consejo. Ya era demasiado tarde para incorporar las implicaciones de las ideas de Freud en *La estructura de la acción social*, pero de todos modos este acercamiento con la obra de Freud resultó ser una de las experiencias intelectuales cruciales de mi vida. Todo esto abrió el camino para mi entrenamiento psicoanalítico formal —al nivel permitido— más o menos una década después.

Usé el paradigma económico de la "búsqueda racional de los intereses propios" como el punto de referencia principal, pero esta vez en un sentido negativo, para arrojar luz sobre las *diferencias* entre el modelo económico clásico de la orientación del mercado y el caso profesional que me interesaba. No fue difícil encontrar diferencias fundamentales. En cuanto al médico individual eran dos: primero, una relación de cobro-por-servicio según la situación socioeconómica del paciente, la llamada "escala móvil", o sea una tarifa mayor para los pacientes acomodados y una menor —o a veces la cancelación de la misma— para pacientes pobres. Segundo, una objeción a la costumbre que algunos pacientes tenían de consultar a varios médicos para comparar tanto sus juicios profesionales como el monto de sus honorarios. Años después modifiqué sustancialmente esta comparación, muy cercana guardando las distancias de la relación profesional, con el tipo ideal de la relación comercial.

Las implicaciones teóricas más importantes tuvieron que ver con la naturaleza de la racionalidad o sea, la misma cuestión que yo había abarcado tanto en mi trabajo propio como en mi trabajo con Schumpeter. Se abrió una distinción, no solamente entre los aspectos económicos y no económicos de la racionalidad, sino también, dentro de esta última categoría, entre dos modos o direcciones diferentes de considerar el problema de la racionalidad. La primera tuvo que ver con un problema muy viejo, aun para mí, o sea, con la relación entre el conocimiento racional (principalmente científico) y la acción en el sentido de la "aplicación". La medicina, especialmente durante la época cuando la estudié, resultó ser una especie de prototipo de las posibilidades para generar un conocimiento potencialmente útil, que pudiera aplicarse en la

solución de problemas humanos críticos. La llamada "medicina científica" estaba muy de moda, y mi hermano, egresado de la Facultad de Medicina de la Universidad Johns Hopkins, me hizo saber de su importancia. Hubo, por supuesto, relaciones explícitas entre este aspecto de la medicina y el problema más general de la racionalidad en *La estructura de la acción social*, especialmente en el contexto paretiano de la "acción lógica".

De mi preocupación con los problemas psicosomáticos y eventualmente con los de la enfermedad mental, surgió un conjunto diferenciado de cuestiones. Estas tuvieron que ver con el significado de los modos científicos en la investigación racional y con el análisis para la comprensión y eventualmente, el control, de los factores no irracionales en la determinación de la acción humana, en primer lugar individual, pero también social. Una preocupación similar permeaba el pensamiento de todos mis autores con la excepción de Marshall; pero fue el contacto intensivo con la obra de Freud lo que me permitió completar el patrón y darle nuevas dimensiones, especialmente en cuanto a la relevancia de los factores no racionales y los mecanismos en los procesos íntimos, microsociales de la interacción. Creo que mi preocupación con este conjunto de problemas tuvo mucho que ver con mi falta de interés en el ofrecimiento de Schumpeter, si bien fue un gran honor para un académico joven y todavía inseguro.

Mi relación cada vez más intensa con mis colegas Clyde Kluckhohn y Henry Murray influyó claramente en este tipo de intereses; sin embargo, mi otro colega, Gordon Allport era un psicólogo de tendencia explícitamente racionalista. De todos modos, yo había combinado *ambas* facetas del "complejo de racionalidad" en mi estudio de la profesión médica y ambas se contraponían con mi concentración previa en los aspececonómicos-políticos de la racionalidad. Atrás de todo, estaba mi interés en el estatus de la religión en cualquier análisis general de la acción social —un interés que adquirí, debido a mis antecedentes familiares y por el análisis weberiano de la *Etica protestante* y sus estudios generales sobre la sociología comparativa de la religión.

En retrospección puedo decir que estos tres (o cuatro si incluyo la religión) focos del "problema de la racionalidad" han dominado la estructuración de mis intereses teóricos desde ese momento decisivo de los últimos años 30. El primer

movimiento (en los intereses teóricos) fue un alejamiento del complejo económico-político y un acercamiento correspondiente a lo sociopsicológico, o sea, hacia el problema de la racionalidad visto desde la perspectiva freudiana más que de la weberiana o la paretiana, si bien es cierto que estos dos últimos eran muy diferentes entre sí. Durante este cambio tenía plena conciencia de la importancia de la "racionalidad cognitiva" especialmente como constituyente de la base cultural del componente científico de la medicina. Sin embargo, una preocupación todavía más intensiva con todo esto tendría que esperar hasta que empecé a interesarme en el fundamento de las profesiones, en el sistema de la educación superior y en la investigación, interés que se ha vuelto central para mí en años recientes. Hasta cierto punto, esto es un caso del "regreso de lo reprimido".

Dentro del contexto socio-emocional de la profesión médica, analicé algunos de los fenómenos en aquel entonces identificados con el "arte de la medicina" (en contraste con la "ciencia") en términos del concepto freudiano de la relación entre analista y analizado; en especial el fenómeno de la transferencia, que considero uno de los descubrimientos más grandes de Freud. Obviamente Freud no inventó la relación médico-paciente, relación que en la tradición occidental se remonta hasta Hipócrates (véase Henderson), pero la asumió como su principal marco de referencia social para la práctica psicoanalítica, con lo que contribuyó mucho a profundizar en la comprensión de la misma. Cada vez quedó más claro que la relación psicoanalítica presentaba un ejemplo, y por lo tanto en cierto sentido, una especie de paradigma de esta relación en donde podría caber el vasto y vago campo de relaciones psicosomáticas. Hubo, por supuesto, un eslabón básico entre los dos aspectos primarios del problema de la racionalidad que me interesaba: el deseo del psicoanálisis de lograr un estatus científico, cosa que en mi opinión y a pesar de tanta controversia, ha sido ampliamente comprobado y que quizás en el contexto del proceso terapéutico queda simbolizado por el dicho de Freud: "Donde estuvo Ello, allí estará el Ego."

Fue principalmente a través de este camino que llegué a considerar en cierto sentido a la enfermedad como una forma de "desviación" social. He pagado un precio muy alto por haber adoptado esta postura teórica, puesto que me acusan de ser un agente de los intereses del *establishment* que quiere

mantener el *status quo*. Existe, sin embargo, un cierto elemento de verdad en esta opinión, verdad que creo es resultado independiente de cualquier forma particular de orden social. El punto teórico importante es el cambio de enfoque de la consideración de la aplicación de la ciencia médica solamente como tecnología biofísica, a la consideración de esta ciencia como un campo que es a la vez de interacción social. En términos técnicos, que cristalizaron después, puede decirse que el punto de vista tradicional de la profesión médica la concibió como una relación entre sistemas culturales (conocimiento científico) y los organismos, donde los agentes sociales solamente ponían en práctica las implicaciones obvias del conocimiento. La otra perspectiva enfoca las relaciones médicas, por lo menos en parte, como casos de la interacción sutil entre los motivos inconscientes al nivel de la personalidad y las particularidades de la estructura de los sistemas sociales. Hay más correlatos sociológicos de la diferencia que se ubican en dos niveles: en el caso médico, entre el médico como un agente competente del control social y el paciente como el receptor de estos importantes servicios —tema que no puedo desarrollar aquí con detalle—. Sin embargo, esto resulta ser un foco principal de la estructura social que no tiene lugar en los modelos económico-políticos dominantes (capitalismo y socialismo).

DE LA PROFESIÓN MÉDICA A LA TEORÍA DE LA SOCIALIZACIÓN

Durante este periodo de mi carrera cuando predominó la influencia de Freud, fue quizá natural que mi interés cambiara del análisis de la situación social del psicoanálisis y, más en general, de la profesión médica, al estudio de los orígenes de los problemas confrontados por el analista y el analizado. Estos eran problemas claramente ubicados en las personalidades de los analizados —un tiempo después llegué a analizar las bases de la "contratransferencia"— y como sociólogo estas cuestiones me llevaron a considerar las condiciones del desarrollo infantil en la familia concebida como un sistema social. Freud mismo había enfatizado las "relaciones con los objetos" pero no puede decirse que desarrolló una sociología de la familia. En relación con este punto, empezó a jugar un papel central un concepto sobre el que había una convergencia impresio-

nante. A raíz de mi lectura de Freud, empecé a darme cuenta de la importancia de lo que yo y otros llamamos el fenómeno de "internalización" (Freud usó el término de "introyección") tanto de las normas socioculturales como de las personalidades de los otros con quienes un individuo interactúa, sobre todo con los "agentes socializantes" (a veces a este último caso se le llama "identificación").

Esta idea cuajó claramente en el pensamiento freudiano alrededor del concepto de Superego, aunque se puede decir que estuvo presente desde una etapa inicial, especialmente en el concepto de transferencia (por ejemplo, el tratar al analista como si fuera el padre del analizado). Freud llegó a considerar las pautas morales, particularmente las del padre, como partes integrales de la personalidad del niño durante algunas fases del proceso de aprendizaje. El alcance de este aspecto de la teoría freudiana de las "relaciones con los objetos" se amplió durante la última etapa de su trabajo para incluir no solamente al Superego, sino también al Ego y hasta el Ello.[26] Simultáneamente, entendí que un concepto similar, desarrollado desde un punto de vista muy distinto, era esencial para Durkheim, especialmente en cuanto a su concepto del control social a través de la autoridad moral. Una idea parecida también está presente en el tratamiento weberiano del papel de los valores religiosos en la determinación del comportamiento; también encontré opiniones similares en el trabajo de un grupo de psicólogos sociales norteamericanos, especialmente G. H. Mead y W. I. Thomas. El concepto de internalización, en series sucesivas, de conjuntos de normas culturales y de objetos sociales concretos se ha vuelto un eje principal de toda la teoría de la socialización; también figura, de manera nueva, en el tratamiento más reciente de los problemas de la educación superior.

La internalización es una característica de la estructura de la personalidad como sistema. He dado el nombre de institucionalización al fenómeno paralelo en los sistemas sociales, especialmente a la conformación de las relaciones sociales por medio de componentes de la cultura normativa que llegan a

[26] Véase mi trabajo, "Social structure and the development of personality: Freud's contribution to the integration of psychology and sociology" en *Social structure and personality*, Free Press, New York, 1964.

constituir partes estructurales directas del sistema social en cuestión. Quizás el teórico más importante en esta línea de análisis fue Weber, especialmente en su sociología comparativa de la religión, pero Durkheim también hizo contribuciones de igual magnitud. Ambos conceptos tienen sentido solamente si se concibe a los subsistemas primarios del sistema general de acción como *interpenetrantes* además de interdependientes. Así, ciertos componentes del sistema cultural llegaron a ser *simultáneamente* componentes de ciertos sistemas sociales y de la personalidad. Este concepto fundamental, a la vez, descansó en el concepto de la abstracción de los subsistemas considerados. Por lo tanto, un sistema social —por ejemplo una "sociedad"— no es una entidad concreta, sino una manera de establecer ciertas relaciones entre componentes de "acción", que son distintivos en cuanto a la totalidad de la realidad concreta. Las circunstancias de la época reforzaron mi preocupación con este conjunto de problemas de lo no racional. Se dieron discusiones importantes sobre el problema del carácter alemán;[27] en relación con ellas me llamó la atención por primera vez Erik Erikson. Algunas circunstancias personales también influyeron en mi preocupación, la muerte prematura de mi hermano médico (1940) y la vejez y muerte de mis padres (1943 y 1944).

Este mismo conjunto de circunstancias explica uno de los fracasos más grandes de mi carrera: el no haber llevado a cabo mi intención de publicar un estudio monográfico sobre la profesión médica. Creo que había aprendido muchas cosas de este esfuerzo, pero mi atención había sido llamada por los aspectos más sutiles del control social y por la génesis de los problemas de la socialización fuera del contexto profesional.[28] De todos modos, me atrasé en terminar este es-

[27] Véase mi trabajo, "The problem of controlled institutional change", reimpreso en *Essays in sociological theory*, Free Press, Nueva York, 1954. (Edición española *Ensayos de teoría sociológica*, Paidós, Buenos Aires, 1954.)

[28] Posiblemente un factor que precipitó este cambio fue la muerte, en 1938, de mi suegro, el doctor W. D. Walker a los 60 años de edad. Walker había sido un muy buen médico general y me había ayudado mucho con la fase del trabajo de campo de mi estudio médico y en general con discusiones sobre la profesión médica. Sin embargo, era suficientemente anticuado para no "hacer mucho caso" de mis intereses psicológicos esotéricos.

tudio, y además de haber discutido diferentes aspectos del problema en diferentes trabajos, me conformé con un capítulo muy largo, "Estructura social y proceso dinámico: el caso de la práctica médica moderna".

Quizá a finales de los años 40, mis intereses teóricos, empezaron a girar en torno a los problemas macrosociológicos, incluyendo la economía, por lo que quedaron atrás los problemas psicológicos y microsociales. También volví a interesarme en la escena europea, debido a mi participación en el Seminario de Salzburg durante el verano de 1948. En cierto sentido este proceso culminó en un reencuentro con los problemas de la relación entre la teoría económica y sociológica que empezó durante el año que estuve como profesor visitante en Cambridge, Inglaterra (1953-54).

En 1946, sin embargo, decidí someterme a un entrenamiento normal en psicoanálisis, como candidato clase "C" en el Instituto Psicoanalítico de Boston. Creo que las razones intelectuales por mi interés ya quedaron claras después de la discursión anterior, si bien es cierto que también hubo razones de tipo personal. Me siento muy afortunado en haber estado bajo la tutela de la Dra. Grete Bibring, miembro del círculo original de Freud en Viena hasta que tuvo que exiliarse después de la invasión nazi a Austria. Por supuesto, sin tener un título de médico, yo no podría optar por ejercer como psicoanalista; además, según las reglas del juego de aquel entonces, tampoco podría encargarme de casos de control y me admitieron en los seminarios clínicos sólo como una concesión especial. Pero jamás tuve intención de ejercer esa profesión.

Además de contribuir a una comprensión cada vez más profunda de la teoría psicoanalítica y de los fenómenos relacionados con ella, esta experiencia también me ayudó a superar una preocupación excesiva con el nivel psicoanalítico de los problemas humanos y sirvió como un correctivo al impacto que mi lectura original de Freud me había causado junto con las fases iniciales de mi estudio de la profesión médica. En su lugar, ganaron terreno una preocupación por los problemas analítico-abstractos de la teoría, y un interés empírico en áreas menos psicológicas —por ejemplo de tipo económico y político y después educacional.

No me cuento entre el grupo de profesores de Harvard que dejaron la Universidad para entrar en el servicio militar activo

durante la guerra. Di clases en la Escuela de Administración Externa de la cual mi amigo Carl Friedrich era director. Esta escuela administraba programas sobre ciertas áreas geográficas y de idiomas, además de programas para oficiales de asuntos civiles. Enseñé en el campo de las sociedades europeas y del este de Asia. Durante la última parte de la guerra trabajé como asesor en la Sección del Enemigo de la Administración Económica Extranjera que tuvo a su cargo planear el trato para Alemania después de la guerra. Escribí varios memorandos en oposición al llamado Plan Morgenthau.

En 1944, parcialmente, en respuesta a un muy buen ofrecimiento fuera de Harvard, fui nombrado jefe del Departamento de Sociología, en el entendido de que se llevaría a cabo una reorganización importante del mismo. Los profesores Allport, Kluckhohn, Murray y yo habíamos tenido importantes discusiones sobre el tema. En 1945 hubo dos plazas definitivas para sociología. Una de ellas la ganó George C. Homans, quien había estado en el departamento antes de enlistarse en la Marina. La otra la ganó Samuel A. Stouffer, quien en aquel entonces terminó su gestión como director de investigación en la Sección de Información y Educación del Departamento de Guerra. Todos estos hechos ocurridos durante la última parte de 1945, coadyuvaron a la decisión de establecer el Departamento de Relaciones Sociales, que abrió sus puertas en el otoño de 1946. Stouffer fue nombrado director de un Laboratorio de Relaciones Sociales, una organización colateral de investigación, y yo asumí la jefatura del Departamento que incluía, además de sociología, antropología social así como psicología social y clínica. Seguí como jefe del mismo por 10 años, hasta 1956. El papel que jugó Paul H. Buck, director de la Facultad de Artes y Ciencias, fue de suma importancia en el establecimiento y desarrollo del Departamento de Relaciones Sociales.

Durante este mismo periodo, también empecé a participar activamente en asuntos profesionales fuera de Harvard. En 1942 había sido elegido presidente de la Asociación Sociológica del Este de los EU si bien no hubo mucha actividad debido a la guerra. En 1949, fui elegido presidente de la Asociación Norteamericana de Sociología, cargo que resultó de mayores exigencias. En aquel entonces la Asociación pasaba por una crisis organizativa motivada por el crecimiento de su membresía y sus actividades. Durante mi gestión, se abrió una

nueva oficina, se nombró el primer oficial ejecutivo con sueldo y se revisó sustancialmente la constitución de la Asociación. Después de un descanso de algunos años, volví a ocuparme activamente de los asuntos de la Asociación: encabecé el Comité sobre la Profesión, después fui secretario por cinco años y finalmente, durante dos años fui el primer editor de *The American Sociologist*, un boletín interno de la organización que se ocupaba de asuntos de interés para la profesión más que de la publicación de "contribuciones al conocimiento". Durante los años 50 también participé activamente en la Asociación Norteamericana de Profesores Universitarios: fui miembro de un comité especial encargado de casos de lealtad-seguridad y por un periodo fui miembro de cada uno de los Comités sobre Libertad Académica y Definitividad.

DESARROLLO TEÓRICO: 1937-1951

Los primeros años del Departamento de Relaciones Sociales, especialmente en cuanto a mi papel de profesor a nivel de posgrado, pueden calificarse como una época de oro. Debido a que se abrió sólo un año después del final de la guerra, el departamento atrajo una muestra extraordinaria de jóvenes intelectuales cuya educación había sido interrumpida por la guerra. Entre los que habían estado antes en Harvard puedo nombrar a: Bernard Barber, Albert Cohen, Marion Levy, Henry Riecken y Francis Sutton; Robert Bales permaneció en Harvard durante la guerra. Las nuevas adquisiciones incluyeron a: Harold Garfinkel, David Schneider, David Aberle y Gardner Lindsey. Un poco más tarde llegaron: James Olds, Morris Zelditch, Joseph Elder, Ezra Vogel, William Mitchell (del Departamento de Ciencia Política), Renee Fox, Clifford Geertz, Francois Bourricaud (quien vino de Francia con una beca Rockefeller), Robert Bellah, Neil Smelser, Joseph Berger, Jackson Toby, Kaspar Negele, Theodore Mills, Odd Ramsoy (de Noruega) y Bengt Rundblatt (de Suecia).

A finales de los años 50 llegó una tercera ola de alumnos de posgrado especialmente importantes, incluyendo a: Winston White, Leon Mayhew, Jan Loubser, Edward Laumann, Charles Ackerman, Enno Schwanenberg, Victor Lidz, Andrew Effrat, Rainer Baum, Mark Gould, John Akula y Gerald Platt, con quien he tenido una colaboración muy especial después de la terminación de sus estudios formales. Una asociación

cercana con alumnos de este calibre ha sido uno de los aspectos más agradables de mi carrera profesional. Las mentes jóvenes de esta calidad siempre tienen un efecto estimulante sobre sus profesores. Mi propia experiencia ha reconfirmado mi convicción sobre la importancia de combinar las funciones de docencia e investigación en las mismas organizaciones y papeles.

De algunas relaciones de colaboración —con personas tales como Robert Bales, James Olds, Neil Smelser, Winston White, Victor Lidz y Gerald Platt— surgieron publicaciones conjuntas. También he tenido relaciones importantes con David Schneider, Clifford Geertz, Leon Mayhew y (si bien no como una alumna formal), con mi hija, Anne Parsons, ahora finada.

A pesar de los cambios de interés teórico ya señalados, me parece que ha habido una cierta unidad de intereses intelectuales y de desarrollo teórico desde la publicación de *La estructura de la acción social* hasta la publicación en 1951 de dos libros importantes: *Toward a general theory of action*, en colaboración con Edward Shils[29] y mi libro *El sistema social*. Yo creo que el hilo conductor, o de continuidad, se encuentra en lo que vino a llamarse el esquema de "pautas variables".

Dicho esquema surgió como un esfuerzo por formular un acercamiento teórico a la interpretación de las profesiones. Obviamente ningún elemento en la dicotomía capitalismo-socialismo me servía. Por lo tanto opté por la famosa distinción cristalizada para la sociología alemana por Toennies y utilizada por Weber: la diferencia entre *Gemeinshaft* y *Gesellshaft* como tipos de organización social.[30] El problema del autointerés fue el punto de referencia inicial en una línea que ofreció una alternativa muy estrecha si se considera el interés público en el sentido socialista. La orientación profesional era, como inicialmente dije, "desinteresada" (después,

[29] Talcott Parsons y Edward Shils (eds.), *Toward a general theory of action*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1951. (Edición española, *Hacia una teoría general de la acción*, Kapelusz, Buenos Aires, 1968.)

[30] Ferdinand Toennies, *Community and society (Gemeinshaft und Gesellshaft)*, trad. y ed. por Charles P. Loomis, Harper & Row, Nueva York, 1963.

"orientada hacia la colectividad") en el sentido de que el médico se dice estar preocupado sobre todo por el bienestar del paciente. El uso de este criterio colocó a las profesiones en la categoría de *Gemeinshaft*.

El componente científico de la medicina, el carácter universalista del conocimiento aplicado a la enfermedad cupo junto con un complejo extenso de características de la sociedad moderna que Toennies y sus múltiples seguidores hubiera clasificado como *Gesellshaft*. La implicación obvia era que la dicotomía de Toennies no debería tratarse como una variación en términos de una sola variable, sino también como el resultado de una pluralidad de variables independientes. Si estas últimas eran en realidad independientes, deberían existir no solamente dos tipos fundamentales de relación social, sino un conjunto más grande de ellos. Sugerí que el tipo profesional pertenecía a este conjunto, pero no como *Gemeinshaft* ni como *Gesellshaft*. Sin soslayar la importancia del autointerés, ahora se me hace aún más importante saber cómo incorporar el universalismo caraterístico de la racionalidad cognitiva y el problema del estatus de la emoción no racional o el afecto en el mismo esquema analítico. Desde un inicio formulé e incorporé en el mismo sistema una dicotomía que llamé "afectividad-neutralidad afectiva", junto con otra de "universalismo-particularismo".

El esquema de pautas variables ha sufrido cambios complejos desde entonces que no tiene caso detallar en este momento. El proyecto que produjo el tomo *Hacia una teoría general de la acción*, sin embargo, también produjo la primera síntesis real. Este proyecto se inició para evaluar en términos teóricos el experimento del Departamento de Relaciones Sociales. Para llevar a cabo esta evaluación llegaron a Harvard como profesores visitantes E. C. Tolman y Edward Shils. De la colaboración muy cercana entre Shils y yo, surgió nuestra monografía "Values, motives an systems of action" que constituye el corazón teórico de *Hacia una teoría general de la acción*. Allí desarrollamos el esquema de las pautas variables como un marco de referencia teórico utilizable no sólo para el análisis teórico de los sistemas sociales, como ya había hecho inicialmente, sino también para el análisis de la acción general y especialmente para los sistemas de personalidad y de cultura. Como tal, no era más un simple catálogo de distinciones dicotómicas sino que se habían vuelto un "sistema" que conte-

nía semillas de una complicación teórica que no previmos en aquel entonces.

Este proceso de generalización y sistematización pareció constituir un descubrimiento teórico real. Basado en él, me atreví a escribir un planteamiento general sobre la naturaleza del sistema social incluyendo el nivel macrosocial. El resultado, mi libro *El sistema social*, además de ser la codificación del conocimiento sociológico heredado, descansa ante todo en dos características que pueden considerase originales. La primera fue la aclaración de las relaciones entre los sistemas sociales —por un lado—, y los sistemas psicológicos —o de personalidad— y los culturales, por el otro. La segunda fue el uso conscientemente sistemático del esquema de pautas variables como el marco de referencia teórico principal para el análisis del sistema social.

RECONSIDERACIONES ECONÓMICAS Y SOCIOLÓGICAS

Los dos libros de 1951 representaron la culminación de una etapa y la fundación de otra. Mi contribución —y la de Shils— estuvo organizada alrededor del esquema de pautas variables, que nuestro trabajo en colaboración había podido generalizar del nivel del sistema social al de la acción en general. Mientras tanto, Robert Bales[31] y yo habíamos discutido largamente sobre las relaciones de este esquema con un esquema suyo para el análisis de la interacción en grupos pequeños. Estas discusiones resultaron ser tan importantes que decidimos invitar a Shils a trabajar con nosotros durante el verano de 1952 y los tres juntos escribimos *Working papers in the theory of action* (1953).[32]

El resultado crucial, a la luz del desarrollo posterior fue el nacimiento de lo que ahora llamamos "el paradigma de las cuatro funciones". Su génesis se encuentra en una convergencia entre el sistema de las cuatro pautas variables y una clasificación que Bales había propuesto en su *Interaction process*

31 Bales había sido uno de los pocos estudiantes de posgrado durante los años de la guerra. Mientras que trabajaba como instructor inició su famoso programa del estudio experimental con pequeños grupos humanos.

32 Free Press, Nueva York, 1953. (Edición en español: *Apuntes sobre la teoría de la acción*, Amorrortu, Buenos Aires, 1953.)

analysis.[33] Concluimos que los sistemas de acción podrían analizarse generalmente en términos de procesos y estructuras relevantes para la solución —simultáneamente o en secuencia— de los cuatro problemas funcionales que llamamos "adaptación", "logro de metas del sistema" (no de la unidad), "integración" y "mantenimiento de pautas y control de tensiones". Si bien hubo muchos defectos en nuestras formulaciones de aquel entonces, he utilizado la clasificación básica desde hace quince años cuando surgió, y se ha constituido en un punto de referencia fundamental para todo mi trabajo teórico.[34]

En consecuencia e íntimamente relacionado con el trabajo de Bales sobre los grupos pequeños, hubo una extensión del análisis del proceso de socialización, resabio de mi estudio sobre la profesión médica. El resultado de esta extensión fue la publicación del libro *Family, socialization and interaction process*,[35] escrito en colaboración con Bales, James Olds y otros. Su tema principal era que la familia nuclear, surgida en las sociedades industriales modernas, podría tratarse como un grupo pequeño y diferenciarse, según el paradigma de las cuatro funciones, sobre los ejes de generación y sexo, en una forma análoga con la pauta de diferenciación de muchos de los pequeños grupos experimentales con los cuales Bales y sus colaboradores habían trabajado. En esta misma coyuntura empecé a interesarme intensamente en la diferenciación de los sistemas vivos en general. Este interés estuvo relacionado con mis preocupaciones anteriores por la biología y enfatizaron la importancia de la "fisión binaria".[36]

Esta línea de teorización, una continuación de mi interés por los problemas de la no racionalidad discutidos anteriormente, fue rápidamente remplazada por otra que me llevó otra vez de regreso al viejo problema de las relaciones entre la teoría

33 Addison-Wesley, Cambridge, Mass., 1950.

34 Este esquema se explica en el Capítulo III de *Working papers in the theory of action*. Las siglas en inglés son AGIL (en español, ALIM. N. de la T.)

35 Talcott Parsons, Robert Freed Bales, James Olds, Morris Zelditch y Philip Slater, *Family, socialization and interaction process*, Free Press, Nueva York, 1955.

36 Este interés fue enormemente estimulado por mi participación en las conferencias sobre la teoría de sistemas, organizadas por Roy Grinker y John Spiegel. La contribución del biólogo de Chicago Alfred Emerson, me impactó especialmente. Véase el Apéndice de *Family, socialization and interaction process*.

económica y la sociología. Para el año académico 1953-54 fui invitado como profesor visitante de teoría social a la Universidad de Cambridge. Me llamaron para dar una serie de conferencias, en una jornada auspiciada por el Departamento de Economía en memoria de Alfredo Marshall. El tema que me asignaron fue, específicamente, la relación entre la teoría económica y la sociológica.

Durante varios años no me había ocupado del problema del estatuto de la teoría económica. De hecho, cuando acepté la tarea, no estaba seguro de poder superar el nivel ya alcanzado en *La estructura de la acción social*. Sin embargo, me di cuenta de que el desarrollo teórico logrado durante estos años, especialmente el paradigma de las cuatro funciones, constituía la base de una fase nueva de análisis.

A manera de prepararme para las conferencias, leí con cuidado y por primera vez el libro de Keynes, *General theory of empleoyment, interest and money* y releí gran parte del tomo *Principles of economics* de Marshall.[37] De pronto se me ocurrió que la extensión de la clasificación básica de los factores de producción usada por Marshall y las proporciones del ingreso proveniente de la tierra, la mano de obra y el capital, junto con el cuarto factor incluido por Marshall (lo que él llamó "organización") agregado a las tres categorías clásicas, podrían considerarse respectivamente como una clasificación de entradas y salidas en la economía, como sistema social analizado en términos del paradigma de las cuatro funciones.

Esta idea se constituyó en el punto de partida de una reconsideración fundamental del problema que quedó resuelto sólo de modo parcial hacia noviembre de 1953, cuando di las tres conferencias. Neil Smelser, quien había sido mi alumno de licenciatura en Harvard, estaba en aquel entonces estudiando su posgrado en economía en la Universidad de Oxford, con la ayuda de una beca Rhodes. Le mandé el borrador de mis conferencias y me respondió con comentarios tan detallados y pertinentes que decidimos llevar a cabo una serie de discusiones durante el año. Después, el otoño siguiente, estuvimos los dos de regreso en Harvard y terminamos con la colaboración que produjo el libro *Economy and society*.[38]

[37] Harcourt, Brace and World, Nueva York, 1936 (Keynes); MacMillan & Col. Ltd., 8a. ed., Londres, 1925 (Marshall).

[38] Free Press, Nueva York, 1956.

En mi opinión logramos presentar un análisis nuevo y más generalizado de las relaciones entre las teorías económica y sociológica. Este análisis se extendió a la relación de la economía, considerada como un subsistema de la sociedad, con la sociedad en su totalidad. Esta restructuración teórica pudo además generalizarse a una reconsideración de los otros subsistemas primarios de las sociedades; desde entonces nos ha permitido abrir un panorama totalmente nuevo con respecto a la estructura y funcionamiento de los sistemas sociales totales, de los cuales la sociedad es un tipo especialmente importante.

La clave se relacionaba con el hecho de que lo que los teóricos económicos llamaron la economía debería considerarse como uno de los cuatro subsistemas funcionales primarios de la sociedad, con una función principalmente *adaptativa*, o sea, como agente generador de recursos generalizables. Tres de los factores de producción y proporciones del ingreso deberían considerarse como entradas de y salidas a cada uno de los otros tres subsistemas primarios. La cuarta pareja —tierra y renta— debería tratarse como un caso especial, como había sido el caso durante mucho tiempo en la tradición teórica de la economía. La clave es que la doctrina famosa de que la cantidad de tierra —a diferencia de los otros factores— no se da en función de su precio. Esta característica cuajó con los requisitos lógicos de la función del mantenimiento de pautas, que nosotros habíamos tratado como la base de referencia estable del sistema de acción. En todo este proceso habíamos revisado considerablemente el concepto tradicional de la economía de la tierra para incluir no solamente los recursos naturales sino también todos los recursos económicamente importantes, totalmente comprometidos con la función de la producción en el sentido económico, que incluía los compromisos al nivel valorativo de la producción. Para nosotros, entonces, la racionalidad económica se volvió una categoría de valor, no de motivación psicológica.

Suponiendo que nuestra asignación de las fuentes de las entradas y los destinos de las salidas entre los otros tres subsistemas era correcta y que podríamos diseñar clasificaciones y categorizaciones comparables para las entradas y salidas de los otros tres subsistemas primarios, pudimos diseñar un paradigma "de los intercambios" para el sistema social como

totalidad.[39] Todo esto nos ha llevado varios años y Smelser y yo hemos sostenido largas discusiones, no sólo entre nosotros, también con otros.

Esta línea de pensamiento introdujo una complicación nueva y abrió otro conjunto de oportunidades. El modelo primario de intercambio para nosotros fue el que Keynes manejó entre familia y empresa: colocamos a la primera en el sistema de mantenimiento de pautas, decisión sociológicamente sensata, y a la segunda en la economía. Trabajábamos con dos, no cuatro, categorías (a diferencia de Keynes), lo que los economistas han llamado las entradas y salidas "reales": las categorías monetarias de salarios y el gasto de los consumidores. Todo esto hizo surgir preguntas sobre el estatus del dinero como un medio de intercambio y de sus otras funciones —por ejemplo, como medida y reserva (*store*) de valor económico.

La teoría monetaria se ha vuelto cada vez más central en la economía, pero los especialistas y otros tienden a tratarla como un fenómeno único. Si la idea de un paradigma general de intercambio para el sistema social como totalidad tenía sentido, parecía lógico sin embargo, pensar que el dinero debería ser miembro de una familia de medios generales comparables; de hecho, debería haber cuatro de ellos para el sistema social.

No resultó demasiado difícil afinar algunos de los aspectos necesarios de la sociología del dinero para tratarlo de esta manera; pero los otros medios presentaron más dificultades. Logramos un primer éxito con el tratamiento del poder como un medio en el sentido político, diferente de, pero a la vez comparable con, el dinero.[40] Esto exigía un reordenamiento sustancial de los conceptos usados por los teóricos políticos, más que en el caso de los economistas que trabajaban en el contexto monetario. Se hizo necesaria la introducción del concepto de *polity* (constitución política), definido en términos analíticos abstractos, paralelo a aquel de la economía —y por tanto no como "gobierno"— preocupado con el logro de metas colectivas al grado de excluir la integración como su función social primaria. Ante todo, el concepto del poder como un medio

[39] El paradigma del intercambio aparece en el apéndice de mi artículo "Sobre el concepto del poder político", *Proceedings of the American Philosophical Society*, núm. 107, junio, 1963. Reimpreso en *Sociological theory and modern society*, Free Press, Nueva York, 1967.

[40] *Ibid.*

simbólico —paralelo a la característica del dinero que tiene un valor de cambio pero no de uso— no aparecía en el pensamiento político, donde la "efectividad intrínseca" en la tradición hobbesiana ha sido un punto de referencia primordial. Sin embargo, creo que logramos afinar un paradigma del poder como un medio parecido (véase la nota 38). Una vez que habíamos logrado este paso, fue mucho más fácil entender el análisis para incluir a otros dos medios: "influencia" y "compromiso con valores", ambos términos usados en un sentido técnico específico.[41]

MEDIOS DE INTERCAMBIO Y PROCESO SOCIAL

Por esta vía el estímulo de las conferencias sobre Marshall eventualmente me acercaron no sólo al análisis estructural, sino también al análisis procesal de los sistemas sociales. Parece que esta apertura nos permitirá elevar el tratamiento de los aspectos no económicos de estos sistemas a un nivel de sofisticación teórica comparable al ya logrado para la economía, además de incluir la dinámica de la interrelación entre estos otros subsistemas y la economía. Por ejemplo, los conceptos de inflación y deflación, tal como se usan en la economía, parecen ser generalizables a los otros tres medios societales y a sus interrelaciones no solamente con el dinero sino también entre sí. Se puede citar sólo un ejemplo de las dificultades con las cuales hemos topado para afinar esta idea. La dinámica monetaria ya mencionada obviamente es incompatible con la idea de tratar al dinero como un fenómeno de "suma cero". La expansión y disminución del crédito son características centrales de la inflación y la deflación monetarias. Sin embargo, los teóricos políticos han sostenido la opinión de que el poder debería tratarse en términos de suma cero; por lo tanto, para poder comparar el dinero y el poder en este aspecto vital, ha sido necesario investigar la base de esta hipótesis y en mi opinión demostrar que es insostenible.

El concepto de los sistemas de acción y su relación con los

[41] Este análisis se encuentra en dos de mis artículos: "On the concept of influence", *Public opinion quarterly*, Spring, 1963, y "On the concept of value-commitments", *Sociological inquiry*, núm. 38, Spring, 1968, ambos reimpresos en *Politics and social structure*, Free Press, Nueva York, 1969.

subsistemas que cristalizó en los paradigmas de las cuatro funciones y del intercambio, sugiere que sería deseable e importante ampliar este análisis. Por lo menos al nivel del sistema general de acción este análisis ha sido constituido con bastante detalle. Una primera etapa en esta dirección fue central para los dos libros de 1951 y puede entenderse como el desarrollo de las dos facetas del problema de la racionalidad que surgieron de mi estudio de la profesión médica. En esta etapa trataré al sistema social y sus colindancias: por un lado, el sistema psicológico o de personalidad y por otro, el sistema cultural. El sistema social era a la vez interdependiente e interpenetrante con ambos. La lógica del paradigma de las cuatro funciones nos hizo ver que el "organismo conductual" —no el organismo en su totalidad— podría y debería incluirse. Esta extensión fue propiciada también por un renacimiento de mis intereses en la biología, especialmente a través de mis contactos con Alfred Emerson y con James Olds, quien había pasado del campo de la psicología social a la investigación con cerebros. Las ubicaciones funcionales de los cuatro subsistemas de acción son claras y estables: en el lugar de la adaptación, el organismo conductual; en el logro de metas, el de la personalidad; en el lugar de la integración, el sistema social, y en el de mantenimiento de pautas, el sistema cultural.

Esta perspectiva ha sido importante en mi trabajo durante algunos años; de hecho, también he publicado avances en donde trato de analizar de manera similar los otros sistemas, además del social. (Véase mi trabajo sobre la teoría cultural, la Introducción a la parte IV de *Theories of society*.)[42] Sólo recientemente y de manera tentativa, ha sido posible elaborar un paradigma de intercambio general para el nivel del sistema general de acción.[43] Puedo señalar un resultado de convergencia muy interesante. Las categorías de los medios generales

[42] Véase la introducción a la Parte IV de Talcott Parsons, Edward Shils, Kasper D. Naegele y Jesse R. Pitts (eds.). *Theories of society*, Free Press, Nueva York, 1961, y mi ensayo "An approach to psychological theory in terms of the theory of action" en Sigmund Koch, (ed.), *Psichology: a science. III*, McGraw-Hill, Nueva York, 1959.

[43] Véase el Apéndice al "Some problems of general theory in sociology" en John C. McKinney y Edward Tiryakian (eds.), *Theoretical sociology: perspectives and developments*, Appleton-Century-Crofts, Nueva York, 1970, reditado en *Social systems and the evolution of action theory* como el capítulo 10.

que he seleccionado pueden identificarse con aquellas introducidas como los "cuatro y la definición de la situación" hecho por el psicólogo social W. I. Thomas hace más de una generación. Estas son: el medio adaptativo, paralelo del dinero al nivel del sistema social; la inteligencia donde se puede incluir, de lado positivo, lo que Thomas llamó "deseo de experiencias nuevas" y de lado negativo, "deseo de seguridad"; el medio de logro de metas, capacidad para el logro (*performance capacity*), recompensado por lo que Thomas llamó "reconocimiento"; el medio de integración, afecto —a grandes rasgos en el sentido psicoanalítico— premiado por una "respuesta" según Thomas, y finalmente, como el medio del proceso de mantenimiento de pautas, la "definición de la situación" que, como en los demás fenómenos de esta función, debería tratarse —como lo hace Thomas— como un caso especial.[44]

¿TEORÍA ESTRUCTURAL-FUNCIONAL?

El concepto de sistema, en el campo de la acción como en otros, ha sido central para mi pensamiento desde la etapa inicial de mi vida académica. Con este concepto se ha asociado un complejo extensivo de problemas empírico-teóricos que ocupan un lugar prominente en las discusiones críticas sobre este tipo de teoría. Estas discusiones tienen que ver con conceptos tales como: el equilibrio y su relación con las condiciones de la estabilidad y las posibilidades y procesos de cambio; el estatus del mismo concepto "función"; los problemas del "consenso o conflicto" como características de los sistemas sociales y la relación entre lo que puede llamarse los "procesos de mantenimiento" en los sistemas y los procesos de cambio estructural, que se extienden hasta el concepto de evolución o su contrario.

Si me permiten repetir un poco, mi primera introducción al problema del equilibrio fue en la versión rendida por Henderson-Pareto, a su vez fortalecida por Schumpeter en cuanto a su aplicación a la economía. Esta versión del equilibrio usó el concepto de sistema en el sentido de la mecánica, con el sistema físico-químico como su modelo. Enfatizó las condiciones de estabilidad, si bien Henderson subrayó que el con-

[44] W. I. Thomas, *The unadjusted girl*, Little, Brown, Boston, 1923.

cepto paretiano de equilibrio no era necesariamente estático. Desde muy temprano, sin embargo, estuve impresionado en la versión de Cannon, centrada en el concepto de homeostasis.

Este concepto fisiológico podría articularse más directamente con la perspectiva funcional que prevalecía en el pensamiento de los antropólogos sociales, especialmente A. R. Radcliffe-Brown y sus discípulos. Aunque a Malinowski le etiquetaron de funcionalista, en realidad estaba trabajando en otra línea teórica.[45] Radcliffe-Brown quedó muy impresionado por Durkheim y de hecho llegó a mi atención a través de mi interés en este último. Durante mucho tiempo nos llamaron a Merton y a mí los líderes de una escuela estructural-funcional entre los sociólogos norteamericanos.

Los desarrollos a partir del surgimiento del paradigma de las cuatro funciones y el análisis de los medios generales, en particular, indican que esta designación como "estructural-funcional" es cada vez menos adecuada. En primer lugar, se ha vuelto más claro que estructura y función no son conceptos correlativos al mismo nivel —como por ejemplo, sí son universalismo y particularismo en la formulación de las pautas variables. Es evidente que "función" es un concepto más general que define ciertas exigencias del sistema que mantiene una existencia independiente dentro de un ambiente, mientras que el concepto más afín a estructura es en realidad el de proceso, entendido como el aspecto general de un sistema. Debido a mi preocupación tanto por el mantenimiento de fronteras como por otros aspectos del funcionamiento de un sistema de acción, he prestado cada vez más atención a los problemas de control. El dinero podría considerarse por lo tanto como un mecanismo a través de cuya circulación se controlan las actividades económicas, de manera análoga con la forma en la cual la circulación de hormonas en la sangre controla ciertos procesos fisiológicos. Tales ideas se articularon, a su vez, con el fuerte énfasis proveniente del pensamiento biológico moderno que dice que los sistemas vivos son sistemas abiertos, que participan en un intercambio constante con sus ambientes.

Sin embargo, pude aclarar el problema del control aún

[45] Véase mi artículo "Malinowski and the theory of social systems" en Raymond Firth, (ed.), *Man and culture,* Routledge and Kegan, Paul, London, 1957.

más debido al surgimiento —en un momento, estratégico para mí, de un desarrollo nuevo en la ciencia general— de la cibernética, en íntima relación con la teoría de la información. A partir de este desarrollo, se podría argumentar que la forma básica del control en los sistemas de acción era de un tipo cibernético y no fundamentalmente, como se había dicho, a través de la analogía de los aspectos coercitivo-compulsivos de los procesos en donde se involucra el poder político. Además, se podría también argumentar que las funciones de los sistemas de acción no habían "nacido libres e iguales", sino que tenían —junto con las estructuras y procesos que cumplen las necesidades funcionales del sistema— relaciones diferenciales jerarquizadas a lo largo de un eje de control.

En este punto algunos desarrollos de los aspectos cibernéticos de la teoría biológica, especialmente la "nueva genética", se volvieron de sumo interés para la teoría de la acción. Especialmente importante fue la idea de Emerson de que un "sistema de significado simbólico cultural" jugó un papel análogo (en el sentido específicamente de analogía) al que juegan los genes en la herencia biológica. Había una similitud teórica notable entre esta concepción y el papel que se había asignado —en la teoría de la acción— a la función de mantenimiento de pautas, con las estructuras y procesos allí involucrados de manera general y los sistemas culturales específicamente.

Esta perspectiva ofreció una salida de las eternas discusiones acerca del predominio relativo de ciertas clases de factores en la determinación de los procesos y desarrollos sociales. Por ejemplo, ¿era, en última instancia, el determinismo económico marxiano más correcto que el determinismo cultural? En general, una pregunta así no tenía significado; era similar al viejo discurso biológico que contraponía la herencia al ambiente. La alternativa, por supuesto, es que el proceso de acción involucra combinaciones de factores que cumplen diferentes funciones para los sistemas dentro de los cuales se combinan, y que un aspecto principal de estas funciones es el control en el sentido cibernético.

La perspectiva cibernética también ayudó a abrir nuevas posibilidades para tratar los complicados problemas de estabilidad y cambio en los sistemas de acción. Así, fue posible articular estas nuevas perspectivas con mi interés previo en la socialización de la personalidad y temas afines. Parece que se justifica una analogía general entre lo social y lo biológico: en

cuanto a lo social, una distinción teórica radical entre los procesos mediante los cuales se matiene una pauta del sistema —incluyendo, en el caso de las sociedades, la socialización de miembros nuevos— y los procesos a través de los cuales se altera la estructura principal de la sociedad; en el caso de lo biológico, una distinción básica biológica entre los procesos psicológicos a través de los cuales se mantiene o se cambia el estado de un organismo individual y los procesos evolutivos que involucran el cambio en la constitución genética de las especies.

CAMBIO SOCIAL Y EVOLUCIÓN

El último conjunto de problemas ha dado lugar a un renacimiento del interés por la teoría de la evolución social y cultural y sus continuidades en la evolución orgánica. Este interés recibió un estímulo especial en 1963 durante un seminario sobre problemas de evolución social impartido conjuntamente con S. N. Eisenstadt y Robert Bellah. También he publicado varios escritos sobre el tema.[46] Este interés por supuesto demuestra una continuidad de mi preocupación con la perspectiva histórica y comparativa de Weber, especialmente en su relación con la interpretación de la naturaleza y los problemas de la sociedad moderna. También se relaciona con un conjunto de problemas que he desarrollado recientemente en una serie de estudios sobre la educación superior.

Otro paradigma derivado del general de las cuatro funciones ha jugado un papel considerable en el análisis teórico de los procesos de cambio estructural en los sistemas sociales. Este nuevo paradigma representa una etapa en el cambio estructural progresivo de un sistema de acción, especialmente del sistema social.[47] El punto de partida para este paradig-

[46] "Evolutionary universals in society", *American sociological review*, núm. 29, junio 4, 1964, republicado en *Sociological theory and modern society*. "Christianity" en David Sills (ed.), *International encyclopedia of the social sciences*, MacMillan and Free Press, Nueva York, 1969; *Societies, evolutionary and comparative perspectives*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N. J., 1966. (Edición en español: *La sociedad, perspectivas evolutivas y comparativas*, Trillas, México, 1974); *The systems of modern societies*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1971. (Edición en español: *El sistema de las sociedades modernas*, Trillas, México, 1974.)

[47] Véase *Economy and society*, cap. 5.

ma es el concepto de diferenciación, un proceso que parece enfocarse en un caso binario —la división de una unidad estructural previa en dos unidades funcional y cualitativamente diferentes. El caso paradigmático para el sistema social es la diferenciación de la familia campesina en una familia nuclear y en una agencia productiva de la cual se consigue un ingreso para mantener al tipo de familia anterior.

Por mucho tiempo —por ejemplo, en el trabajo de Herbert Spencer— se entendía que la diferenciación venía acompañada, en términos funcionales, por nuevas estructuras integrativas o mecanismos. En parte por esta razón, el sistema diferenciado también se involucra en problemas adaptativos nuevos, a la par con el concepto biológico general de la adaptación como quedó cristalizado en la tradición darwiniana, pero también con un énfasis nuevo en la adaptación activa, no pasiva. Por último, existen, sin embargo, componentes de tal sistema que están aislados de estos procesos explícitos de cambio estructural. Estos componentes pertenecen orgánicamente a la categoría genética; en términos de la acción, a la categoría del mantenimiento de pautas. Por lo tanto, aquí también se puede diseñar un paradigma de cuatro componentes. Hemos hablado de la diferenciación como punto fundamental para la función del logro de metas; la integración en el lugar obvio, pero con énfasis especial en lo que llamamos "inclusión", el mejoramiento de la capacidad adaptativa como la categoría adaptativa primordial, y la "generalización de valores" como el modo de cambio requerido para completar esa fase para el sistema, si se trata de contar con una viabilidad futura.

Este paradigma ha jugado una parte importante en la definición de mi interés en la evolución societal antes mencionado. Los resultados de mi trabajo en el tema de la evolución social han sido publicados en numerosos artículos y en dos pequeños tomos escritos para la serie patrocinada por la editorial Prentice-Hall, "Foundations of Sociology" (editado por Alex Inkeles): *Societies, evolutionary and comparative perspectives* (1966) y *The system of modern societies* (1971).[48] La base de mi interés remite a mi tesis de doctorado sobre la naturaleza del capitalismo como sistema social, que se podría redefinir en términos más amplios como un interés en la natu-

[48] Véase la nota 46, *supra*.

raleza y tendencias principales de la sociedad moderna. Esta vez, sin embargo, he abordado el tema desde una perspectiva evolucionista, a semejanza de Max Weber, pero con ciertas diferencias importantes entre su postura y la mía.

He tenido presente la perspectiva comparativa, por supuesto, pero a la vez me he ocupado también de las condiciones y procesos del desarrollo moderno en Occidente. Desde esta perspectiva, y después de haber hecho un estudio de las sociedades primitivas e intermedias, me he dedicado a analizar la forma en que el cristianismo (dentro del contexto del judaísmo y de la cultura y sociedad de la Antigüedad clásica) sirvió de punto de arranque para el desarrollo moderno. En cuanto a esta relación, me parece que existía un conjunto doble de consideraciones de especial importancia. Uno era la idea de que, en dos casos especiales, sociedades pequeñas —antiguo Israel y Grecia— hicieron contribuciones culturales especiales debido a que se diferenciaron de sus ambientes *como sociedades totales*, sobre una base que, empero, no les permitió sobrevivir como entidades independientes. Sus culturas podrían diferenciarse de sus bases sociales y ejercer una influencia profunda sobre civilizaciones futuras. Yo designo a estas dos sociedades como los "semilleros" del mundo moderno. En un sentido amplio, se reconocen las contribuciones que Israel y Grecia hicieron al mundo moderno, especialmente —si no exclusivamente— a través del cristianismo, pero dudo que se conozca igualmente bien la sociología del proceso.

El segundo concepto era que la Iglesia cristiana, considerada como un subsistema parcialmente separado de la sociedad total, en el periodo de la última Antigüedad mediterránea, se unificó políticamente bajo Roma. Así, desde su puesto cibernético estratégico, pudo influir decisivamente en todo el proceso del desarrollo moderno. Se puede ver que la sociedad-semillero y la colectividad religiosa diferenciada, cumplieron funciones similares durante mucho tiempo, funciones que en cierto sentido son paralelas a las de la inversión para el proceso de desarrollo económico. Expuse esta postura con respecto al cristianismo en dos artículos sobre su desarrollo general y significativo.[49] Reconozco que esta línea de análi-

[49] Véase "Christianity" in Sills (ed.), *International enciclopedia* y "Christianity and Modern Industrial Society" en Edward Tiryakian (ed.), *Sociological theory: values and sociocultural change: essays in honor of Pitirim A. Sorokin*, Free Press, Nueva York, 1963.

sis, en ciertos aspectos, es una extensión y revisión de la famosa interpretación weberiana del significado de la ética en el protestantismo ascético.

De esta manera, considero —como muchos otros también lo hacen— que Israel y Grecia contribuyeron con los componentes fundamentales de lo que puede llamarse la cultura "constitutiva" de la civilización moderna. El cristianismo sintetizó y cambió estos componentes en muchos elementos esenciales. Más allá de esta postura bastante común, también he buscado dilucidar los procesos sociales mediante los cuales se dio esta relación en el tiempo y, a la vez, ligar estas interpretaciones con otras interpretaciones emergentes sobre los elementos esenciales del sistema moderno.

LA NATURALEZA DE LAS SOCIEDADES MODERNAS

La interpretación weberiana del capitalismo —al igual que la de Marx— descansó en la relación entre el capitalismo y la revolución industrial. Esta interpretación era coherente, en general, con la idea de que este cambio básico en la organización económica estuvo íntimamente relacionado con la tecnología, lo que, por supuesto, era la característica esencial de la nueva sociedad. Marx y Weber estuvieron de acuerdo sobre este punto, si bien hay diferencias profundas en cuanto a sus respectivos análisis de los elementos involucrados en la génesis y en la dinámica interna de la estructura industrial.

De manera diferente, ambos se apasionaron con los desarrollos políticos que surgieron con la revolución francesa y que han tenido repercusiones complejas desde entonces. Pero tanto Marx, con su énfasis en la lucha de clases y Weber, quien privilegió el proceso de burocratización, tendieron a relegar la revolución democrática a un lugar secundario, después de la industrial. A mi modo de ver, es cada vez más correcto colocar a las dos en posiciones de igual importancia. Desde el punto de vista general de mi paradigma, no importa que tan interdependientes sean, una debería interpretarse como de fundamental importancia económica y la otra, de significado político en el sentido analítico. Así, pueden enten-

derse como enfocados dependientes, pero que se apoyan en una base común.[50]

A partir de mi interés en las profesiones, llegué a la conclusión de que lo que llamo la revolución educativa tiene una importancia para la sociedad moderna por lo menos equivalente a la de las otras dos revoluciones. Esta última empezó mucho más tarde, hacia la mitad del siglo XIX, y ha llegado a su máximo grado con la ampliación de la educación superior de masas en la última generación. Un resultado importante es que la estructura ocupacional ha cambiado profundamente: hoy tiene como punto focal a las profesiones mismas, especialmente en cuanto a su articulación en y con el sistema de educación superior, más que con la burocracia tradicional.

El concepto de las tres revoluciones: industrial, democrática y educativa, se adecúa con el paradigma del cambio progresivo ya que todas se basan en procesos de diferenciación relativos al estado anterior de la sociedad moderna. Además, todas fueron agentes importantes en el desarrollo, a través del aumento enorme de los recursos generalizados y móviles. Las tres han presentado problemas de integración para las sociedades donde han sucedido y han requerido de cambios fundamentales en lo que nosotros llamamos la generalización de valores.

De acuerdo con la lógica del paradigma de las cuatro funciones, me parecía importante buscar una base constitutiva atrás de estos tres procesos transformativos que podrían incluir también a la dimensión temporal. En este contexto, he considerado cada vez más viable la posibilidad de que el comienzo de la fase moderna del desarrollo social es anterior al desenvolvimiento de las tres revoluciones —en un ambiente cultural y social que sirvió de fundamento para las tres. Una vez que se abrió esta posibilidad, a diferencia de la tendencia más común de fechar la época moderna a partir de la revolución industrial o democrática (o ambas), me pareció claro que el núcleo se encontraba en el noroeste de Europa del siglo XVII: Inglaterra, Francia y Holanda. En un sentido importante, por supuesto, estaban más relacionadas Inglaterra y Holan-

50 Hay complejidades de "intercambio" (*crossover*) aquí. Así la burocracia en la producción económica amarra los componentes *analíticamente* políticos en un interés económico; así como el aspecto electoral de la democracia política amarra, en un sentido comparable, los componentes integrativos en el interés del gobierno.

da, puesto que ambas eran potencias protestantes con un fuerte énfasis económico, principalmente comercial. No debería olvidarse, sin embargo que Francia apenas escapó de una victoria protestante y que el calvinismo dejó una influencia duradera en ese país.

En esta zona geográfica tuvo una influencia muy fuerte no sólo el protestantismo ascético sino también el Renacimiento. Estos dos movimientos se unieron, en un sentido, en el gran desarrollo de la ciencia que tuvo lugar en Inglaterra y Holanda durante el mismo siglo. Simultáneamente en Inglaterra se desarrolló el derecho común y el establecimiento del primer régimen parlamentario importante. En contraste, la Francia de Luis XIV, desarrolló el más poderoso Estado centralizado jamás conocido hasta entonces, que frustró la revolución democrática. Este último evento cuestionó, no el concepto del Estado como tal —Rousseau lo enfatizó al máximo— sino la estructura de la autoridad mediante la cual se controlaba. Así, en términos de la base cultural (especialmente de la religión y de la ciencia), del orden legal y de la organización política, durante el siglo XVII estos tres países establecieron varios de los componentes principales de la modernidad. Tampoco debería olvidarse que estos países estaban en la vanguardia en el proceso de la institucionalización del concepto de nacionalidad, hecho que a la vez explica algunos de los conflictos entre ellos. Un punto de referencia fundamental fue por supuesto la liberación holandesa del dominio español.

Existe un sentido importante dentro del cual las tres revoluciones presuponen esta base común. En primer lugar, una ampliación de la diferenciación económica y el mejoramiento del nivel comercial por el industrial, o sea, la movilización de los factores subyacentes de la producción para el avance económico. En segundo lugar, íntimamente relacionado con el nacionalismo, hubo una movilización de factores subyacentes de efectividad política, especialmente el apoyo activo de los ciudadanos ahora liberados del poder absoluto del monarca. La tercera tuvo que ver con la movilización de los recursos culturales para el interés social, a través del proceso complicado de la internalización de los compromisos con las pautas culturales fundamentales y la implementación de compromisos concomitantes.

En relación con lo anterior, surge un importante problema de interpretación de la tendencia del sistema moderno. El

problema puede quizás expresarse en términos del contraste con un punto de vista que, a pesar de sus diferencias, puede atribuirse tanto a Marx como a Weber. En cierto sentido, los dos estaban de acuerdo en que los problemas fundamentales del sistema moderno se centraban en las relaciones de poder. Marx encontró el corazón de estas relaciones en la estructura dicotómica de la empresa industrial, en donde el propietario-gerente se enfrentaba al trabajador; después generalizó esta relación al nivel social total, con base en la existencia de las clases. Weber, de manera más realista después de los desarrollos posteriores, localizó el corazón de tales relaciones, en la idea de una empresa mucho más diferenciada, como un sistema burocrático *no* dividido sobre la base del poder, sino que —en un sentido difuso y general— controla las acciones de sus participantes.

Para mí, el principal punto de referencia para una visión distinta proviene del trabajo de Durkheim, especialmente de su concepto de solidaridad orgánica. La manera más sencilla para formular la diferencia me parece la siguiente: primero, en términos del contraste entre un patrón burocrático de estructura social básicamente asociativo y jerárquico y, segundo, entre un tipo de estructura más monolítica o más pluralista. La relación de la estructura asociativa con el problema de la concentración o dispersión del poder es bastante obvia y ha tenido mucho que ver con la renovación democrática. Normalmente cuando se discute este contexto, la tendencia es concentrarse en la organización del gobierno como tal y ante todo, en el gobierno central. Pero en muchas sociedades, especialmente en EU, existe una proliferación enorme de asociaciones voluntarias de toda índole. Para mis propósitos, un caso importante de asociacionismo lo constituyen las profesiones, precisamente debido a su importancia estratégica en la estructura ocupacional. Estas proporcionan un foco central para las diferencias de opinión entre capitalistas y socialistas y entre los teóricos que se han ocupado del impacto de la revolución industrial. Las profesiones claramente no tienden hacia un tipo burocrático de organización sino que, en cuanto se involucran en la toma de decisiones colectivas, sostienen bastante autonomía frente a las agencias que no pertenecen a la profesión en cuestión y actúan principalmente como grupos societarios. En la medida que el papel profesional casi siempre implica un trabajo de tiempo completo —a semejanza

de Weber y de otros—, he clasificado este patrón como "colegial". Un caso importante es el de la profesión académica que durante varios siglos ha conservado un patrón básicamente colegial de organización, si bien tiene que articularse con otros patrones burocráticos, especialmente con la administración académica.

El problema del pluralismo es más sutil. La diferencia de la estructura social no lleva a la asignación del personal de una estructura previa a una u otra de las resultantes. De esta manera, cuando las viejas familias campesinas empiezan a diferenciarse, los adultos continúan como miembros de la familia, pero se vuelven *también* miembros de organizaciones que ofrecen un empleo —o sea, fábricas u oficinas—. El mismo principio se puede aplicar a colectividades que son unidades en sistemas sociales más extensos; así, por ejemplo, asociaciones disciplinarias (de distintas disciplinas) son —a nivel corporativo— miembros de una organización tal como el American Council of Lernaed Societies. De la misma manera, tanto departamentos como individuos son miembros de las facultades universitarias.

Ya que atribuyo tanta importancia al proceso de diferenciación en el desarrollo societario en general, pero especialmente en su fase moderna, el fenómeno de pluralización con sus rasgos distintivos, condiciones y consecuencias se vuelve de importancia sustantiva. Con su concepto de solidaridad orgánica, Durkheim dio comienzo al análisis conceptual de este tipo de fenómenos, un comienzo sobre el cual yo he tratado de construir.[51] Se ha vuelto cada vez más evidente que los fenómenos de este tipo son de crucial importancia para la sociedad moderna, no sólo en la esfera económica, sino también en la articulación de la ocupación con el parentesco, la etnicidad, las estructuras religiosas y otros aspectos de la categoría de comunidad. Simultáneamente, debido a una combinación de razones ideológicas y de historia intelectual, el foco de atención y el desarrollo de las herramientas conceptuales adecuadas a esta área se han atrasado gravemente. La tendencia a centrarse en las dos grandes figuras, Marx y Weber, y de usar

[51] Véase mi ensayo, "Durkheim's contribution to the integration of social systems", en Kurt Wolff (ed.), *Emile Durkheim, 1858-1917: a collection of essays with translations and a biography*, Ohio State University Press, Columbus, 1960, reditado en *Sociological theory and modern society*.

o un análisis de clase o un análisis burocrático es indicativo de esta situación intelectual.

En términos de mi propia experiencia intelectual, un punto de referencia particularmente importante podría ampliarse en esta dirección. El análisis durkheimiano de la economía moderna en *La división del trabajo* enfatizó la regulación *institucional* en el sentido relativamente informal; al nivel formal, este autor enfatizó más el derecho que la administración gubernamental. El foco central estaba en la institución del contrato y en segundo lugar, en la de propiedad. En términos de la teoría posterior, esta postura ligó directamente la economía, como el sistema adaptativo de la sociedad, con el sistema integrativo que yo he llamado la "comunidad societaria". Esta relación con Durkheim y las ramificaciones subsecuentes nos lleva a enfatizar el grado de diferenciación y pluralización de la estructura, en oposición directa con el énfasis jerárquico en las relaciones de poder, común tanto a Marx como a Weber.

En términos del desarrollo, se volvió más claro que, con la excepción de la organización del Estado francés, las contribuciones estructurales fundamentales de la sociedad del siglo XVII eran de carácter asociativo-pluralista, especialmente el protestantismo ascético, el derecho común y el parlamentarismo, además de la ciencia y el desarrollo rápido de la economía de mercado. En su forma capitalista, la revolución industrial —igual que la democrática— impulsó a la sociedad más en la misma dirección. Desde esta perspectiva se hizo evidente que, quizás especialmente bajo la influencia de Tocqueville, la sociedad moderna que surgía en Norteamérica empezaba a jugar un papel en el sistema moderno total del siglo XX, de manera similar al noreste de Europa durante el siglo XVII. Esta sociedad debió sus primeros rasgos distintivos a un énfasis asociativo-pluralista y no a la agudeza y rigidez de su diferenciación de clases ni a su especialmente alto nivel de burocratización. Además, al mencionar la democracia gubernamental descentralizada, se pueden citar otros ejemplos tales como el federalismo y la separación de poderes, la constitución religiosa de la separación de la Iglesia y el Estado, un pluralismo denominacional y la capacidad para absorber —en el sentido de integrar mediante la inclusión— a grandes grupos de inmigrantes religiosos y étnicos (aunque habría que agregar que esta absorción es todavía incompleta).

El aclarar las ramificaciones de estas tendencias estruc-

turales —si partimos del hecho de que existen— es una tarea empírica-teórica muy compleja, pero se ha vuelto cada vez más una preocupación mía en años recientes. Un académico, aun cuando goce de la colaboración de colegas y pueda relacionarse con el trabajo de muchos otros, en el mejor de los casos puede resolver tales problemas complejos sólo de manera parcial y fragmentaria.

Atribuyo una parte sustancial de la preocupación jerarquía-poder que predomina en gran parte del pensamiento social general del siglo pasado a factores ideológicos. Por ejemplo, la reacción socialista al concepto capitalista de la economía gobernada por la búsqueda racional de interés propio fue sustituida por un control gubernamental rígidamente centralizado en aras del interés público. Debido al dilema que dichas alternativas causaron, no se prestó la atención suficiente al hecho de que la nueva economía industrial no era ni exclusivamente racional ni individualista en el sentido de los economistas utilitaristas, ni colectivista en el sentido socialista. Como Durkheim aclaró, estaba gobernada en gran parte por otros factores; entre otros, se puede identificar a la estructura normativa, legitimizada en términos de los valores culturales, especialmente al nivel religioso. En la otra dirección, se encuentra la base afectiva para la solidaridad, en el sentido durkheimiano, en la adhesión motivacional de los individuos a los roles, a las colectividades donde participan y a sus comiembros.

SOLIDARIDAD Y COMUNIDAD SOCIETARIAS

Además de la rígida dicotomía capitalismo-socialismo (interés privado o interés público), existe una dicotomía más reciente entre la enajenación del individuo y varias subcolectividades de las solidaridades colectivas, por un lado, y las expectativas y demandas para la absorción total del individuo o de la subcolectividad relevante en alguna macrocomunidad, por el otro. Aquí una tercera alternativa —no simplemente un estado intermedio— es de seguro más importante que las que nos quieren hacer creer las declaraciones ideológicas recientes. Dicha alternativa cabe presumiblemente en la esfera denominada asociacional-pluralista.

Hoy no existen recursos teóricos adecuados para definir estas alternativas, para designar y analizar los fenómenos existentes donde aparecen, además de las características de mu-

chas estructuras existentes que los bloquean: de hecho, en términos relativos, nuestros recursos teóricos actuales son menos adecuados que los recursos teóricos para el análisis de los componentes normativos pluralistas en tiempos de Durkheim. Ante todo, es necesario establecer ligazones teóricas adecuadas entre la psicología del individuo, el funcionamiento del sistema social en muchos aspectos diferentes y el fundamento de los factores normativos en el sistema cultural. Un problema es evitar una simple dicotomización del tipo *Gemeinshaft-Gesellshaft*, que se parece tanto a la dicotomía entre capitalismo-socialismo. Existe una tendencia perturbadora entre los intelectuales de hoy a creer que un retorno al nivel relativamente primitivo de *Gemeinshaft* sea la única solución a lo que muchos identifican como los problemas y males morales de la sociedad contemporánea.[52]

El acercamiento a esta área compleja del problema, fructífera para mí, significó continuar el análisis del proceso de socialización del individuo, con referencia especial a las interrelaciones entre la dinámica motivacional, y el ambiente estructural del proceso visto en términos de los sistemas social y cultural. La psicología psicoanalítica al nivel estricto de la personalidad ha proporcionado una base teórica sólida para el acercamiento a esta área problemática. Por razones comprensibles, sin embargo, tiende a concentrar su atención en las fases iniciales del proceso, especialmente en su forma clásica: la del Edipo. Aquí también es necesario corregir y modificar a la luz del análisis sociológico de la familia y de los sistemas de parentesco.

Sin embargo, la teoría psicoanalítica, con unas cuantas excepciones (por ejemplo, Erikson sobre la adolescencia)[53] ha ignorado las etapas progresivas del proceso de socialización a través de las varias etapas de la educación formal. Frecuentemente esta teoría se dice satisfecha con terapia y con el aforismo ambiguo acerca de que la estructura del carácter humano se encuentra establecido hacia finales del primer año de vida, o más comúnmente hacia el sexto año y que lo que viene después puede clasificarse como patología o su ausencia.

En las fases anteriores de mi pensamiento hubo el co-

[52] Véase Robert A. Nisbet, *The sociological tradition*, NY, Basic Books, Nueva York, 1966.

[53] Erik Erikson, "Youth: fidelity and diversity" en *Daedalus*, winter, 1962, pp. 5-27.

mienzo de un análisis fructífero en esta área (como por ejemplo un trabajo de mi juventud, "Age and sex" como categorías de la estructura social,[54] después en *Family socialization and interaction process*, incluyendo quizás el paradigma social de las condiciones de psicoterapia plasmadas en *El sistema social* y otros escritos). Sin embargo, no ha sido posible lograr un nivel de generalidad analítica en esta área comparable a lo que se puede lograr en las áreas principales de las estructuras políticas, económicas y legales y hasta religiosas de las sociedades.

Hubo un progreso importante en esta dirección mediante un retorno (después de algunos años) a la consideración de problemas de parentesco y del tabú del incesto, con énfasis especial en la importancia del tabú entre hermanos para el tipo asociacional de sociedad. Esta consideración me llevó a la vez a interesarme en el significado de las pautas "simbólicas" de parentesco en la historia institucional de Occidente, especialmente en los grupos religiosos llamados "hermandades". El celibato religioso podría concebirse como análogo a un caso del patrón de "inversión" similar a las sociedades-semilleros y al cristianismo inicial.[55] El trabajo de mi exalumno y amigo David Schneider sobre el parentesco norteamericano[56] me ha ayudado a esclarecer mis puntos de vista al respecto.

Anteriormente, también participé en un estudio sobre las relaciones de la educación media con la movilidad social, en colaboración con Florence Kluckhohn y Samuel Stouffer. La ampliación de este pensamiento para incluir el nivel de la educación primaria produjo importantes aclaraciones de algunos puntos de referencia estructural.[57] Mis intereses empíricos ya

[54] "Age and sex in the social structure of the United States", *American Sociological Review*, núm. 7, oct. de 1942, pp. 604-616. Reditado en *Essays in sociological theory*.

[55] Véase: "Kinship and the associated aspects of social structure" en Francis L. K. Hsu (ed.), *Kinship and Culture*, Aldine Press, Chicago, 1971.

[56] David M. Schneider, *American kinship: a cultural approach*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N. J. 1968.

[57] Véanse mis artículos: "The school class as a social system: some of its functions in american society" en *Harvard educational review*, núm. 29, 1959, pp. 197-318. Reditado en *Social structure and personality*. Y con Gerald M. Platt, "Higher education, changing socialization and contemporary student dissent" en Matilda Riley (ed.), *Aging in society*, vol. III: *A sociology of age stratification*, Russell Sage Foundation, Nueva York, 1972.

se habían extendido al incluir estudios de la estructura social y la dinámica de la educación superior, especialmente en términos de un involucramiento íntimo con las profesiones.

Un progreso teórico más sustancial dependió del desarrollo de otro paradigma analítico generalizado: el de la clasificación de los medios generales de intercambio y de la definición de las categorías de intercambio entre los cuatro subsistemas funcionales primarios al nivel del sistema general de acción, tomando en cuenta a los sistemas culturales, sociales, psicológicos y conductuales. Como ya mencioné antes, estas categorías convergieron con el esquema de W. I. Thomas.

Desde hace mucho tiempo resultó obvio que la "afectividad" —en un sentido parecido al uso psicoanalítico, que debería distinguirse claramente del de placer erótico— debería tratarse como un medio generalizado que operara en el nivel de la acción en general. El problema estribaba en dónde colocarla; su preminencia con asociaciones psicológicas me llevó a ubicarla en el sistema de personalidad especialmente plausible. El descubrimiento se hizo después de haber explorado la posibilidad y se tomó la decisión de colocarla principalmente en el sistema social, debido a los intercambios de éste con los otros sistemas principales.[58] Esta decisión analiza la efectividad como un paralelo directo, al nivel general de la acción, de la influencia en el sistema social, como el principal medio integrativo. Además, su estatus de medio generalizado hace posible delinear una serie de pasos en su diferenciación de manera parecida a los pasos históricos en la evolución del intercambio monetario desde el trueque hasta los sistemas avanzados de créditos, ya que el aspecto comerciable (*marketability*) de los factores fundamentales de la producción (mano de obra, en particular) se desarrollaron en una etapa especialmente crucial (esencialmente durante la revolución industrial).

La solidaridad del sistema social puede definirse como el estado de solvencia de su "economía afectiva", condicionada tanto por el flujo de contribuciones instrumentalmente significativas de sus miembros como de sus estados motivacionales

[58] La profesora Renée Fox, en un comentario al borrador de este ensayo, sugirió que la decisión de colocar al "afecto" principalmente en el sistema social, se había hecho desde mucho antes en la formulación de la pauta variable "afectividad *versus* neutralidad afectiva". La decisión, vieja o nueva, ha sido fuertemente cuestionada por dos de mis jóvenes colaboradores más capaces, Victor Lidz y Mark Gould.

de gratificación que puede explicarse como el lado positivo y cuyo contrario negativo es la alienación. En los sistemas sociales simples, estos factores son adscritos; esto es así en relación con las sociedades primitivas y también respecto a los sistemas socializadores dentro de los cuales, en la sociedad más diferenciada, está colocado el niño durante la primera etapa de su socialización.

El grado de diferenciación hasta el que tiene que llegar el sistema de personalidad para poder lograr altos niveles de gratificación a través de la participación plena, depende, por supuesto, de la estructura del ambiente social y cultural dentro del cual actúa. Lo que hemos llamado pluralización de la estructura de la sociedad es un aspecto principal de la tan discutida complejidad de la vida moderna. Visto en este contexto, se puede sugerir que el desarrollo de la educación superior de masas, fenómeno obvio y hasta cierto punto inquietante de nuestro tiempo, es una respuesta a la necesidad societaria para la provisión de suficientes personalidades capaces de confrontar esta complejidad, tanto en términos de formas de capacidad instrumental, como de la integración de la personalidad al nivel afectivo. Los nuevos modos de inclusión de los individuos y de los subgrupos en solidaridades sociales constituye el foco principal de este conjunto de problemas de la estabilidad y otros aspectos de integración de las sociedades modernas.

Es tentador buscar paralelismos con los estados de perturbación social que siguieron al alto desarrollo de las revoluciones industrial y democrática. Con respecto a la primera, podemos distinguir dos: perturbaciones laborales y del ciclo empresarial. Smelser ha demostrado de manera convincente que un nuevo tipo de inquietud laboral apareció entre las clases de trabajadores que no habían sufrido daños por la transición, como los sufrieron, por ejemplo, los tejedores. Estas inquietudes dieron lugar al desarrollo del sindicalismo y del movimiento socialista, en el grado que involucraban al movimiento laboral.[59] Las depresiones, por otro lado, hicieron surgir preguntas sobre la estabilidad del nuevo sistema a nivel sistémico global. También es notable que los esfuerzos por re-

[59] Véase Neil Smelser, *Social change in the industrial revolution*, University of Chicago Press, Chicago, 1959 y *Essays in sociological explanation*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N. J., 1969.

solver ambas categorías de perturbación fundamentalmente económica se expresaron en términos del autointerés: salarios, horarios de trabajo, condiciones de trabajo y las expectativas de ganancia por parte de las empresas. Al mismo tiempo hubo una tendencia, más evidente en el aspecto socialista y en la teoría marxista, para combinar estas consideraciones económicas con las del poder político.

Las equivalencias para la revolución democrática son, por un lado, las luchas por el poder y la autoridad internas en unidades políticas particulares (por ejemplo, las olas de revoluciones en Europa: 1789, 1830, 1848 y hasta 1917-18), y por el otro lado, las olas sistémicas de perturbación a raíz del desequilibrio en las relaciones entre las unidades nacionales. El equivalente de la depresión aquí es seguramente la guerra o al menos las relaciones internacionales muy tensas, con una tendencia a que estos disturbios se vuelvan cada vez más generalizados. En este caso, el lugar del autointerés individual de trabajadores y empresarios ha sido ocupado por el autointerés colectivo de las potencias en sus respectivas posiciones de poder. Simultáneamente, el énfasis en el poder ha sido modificado por una referencia integradora muy significante, cuya manifestación más prominente ha sido el nacionalismo. De la misma manera que las luchas sobre intereses económicos han sido económicamente irracionales, las luchas en torno al prestigio nacional se vuelven políticamente irracionales. Así, un proponente de la *real politik* como Bismark podría ser más racional que un romántico político nacionalista como Napoleón III.

Sugiero que lo que he llamado la revolución educativa puede interpretarse como la manifestación más sobresaliente de una nueva fase en el desarrollo de la sociedad moderna, en donde los problemas integrativos más que los económicos, o en el sentido analítico, los problemas políticos, son primarios. De esta manera, los disturbios estudiantiles podrían compararse con los disturbios laborales y de autoridad dado que los estudiantes constituyen la categoría de personas expuestas a los problemas más masivos de ajuste a las condiciones estructuralmente cambiadas. El foco de su problema está, por un lado, no tanto en el poder, sino en la forma de su inclusión en el curso del proceso educativo mismo —una fase nueva del proceso de socialización— y dentro del mundo so-

cietario más general después de completar su educación formal.

Desde esta perspectiva, el radicalismo de la nueva izquierda es paralelo al socialismo de los movimientos laborales y al jacobinismo de los demócratas radicales. El disturbio más sistémico, entonces, es la propagación de olas de enajenación y de formas relacionadas de malestar, especialmente entre los componentes más sensitivos de las poblaciones modernas, notablemente los intelectuales. Esto concierne a la estabilidad del cumplimiento de expectativas de una mejorada solidaridad social en primera instancia; por lo tanto, las pruebas de la ausencia de dicha solidaridad —tales como la pobreza, la discriminación racial, el crimen y la guerra— resultan particularmente inquietantes. Si bien puede argumentarse que las manifestaciones recientes se centran en problemas de integración, esta serie de disturbios se asemeja a otras anteriores en el hecho de que existe un exhorto al más alto nivel de control —en este caso, en el de los valores—. Esto se vuelve muy evidente, especialmente en círculos más radicales, por el énfasis en las preocupaciones morales.[60]

Así, durante un periodo de más que 30 años, mi interés empírico en el problema del capitalismo se centró en la naturaleza y significado de las profesiones. Este interés continuado evolucionó hacia una categorización muy amplia de la naturaleza de la sociedad moderna, pero ya no en términos de capitalismo, como tal, o del dilema capitalismo-socialismo. Soy partidario de la idea de la sociedad posindustrial, pero me parece que también podría llamarse "posdemocrática", sugerencia a la cual seguramente habrá mucha resistencia. (No quiero sugerir que la democracia ya no cuente, como tampoco que la idea de la sociedad "posindustrial" quiera decir que la industria sea obsoleta.) Por las mismas razones, debería prestarse atención especial al sistema de educación superior —y dentro del mismo, a la profesión académica como el corazón estructural del sistema de educación superior. En cuanto a las profesiones médica y académica, he tratado de acercarme mediante un estudio empírico tradicional, más que en otros aspectos de mi trabajo. Pero en ambos casos he buscado

60 Véase Talcott Parsons y Gerald Platt, "The american academic profession: a pilot study", mimeo., Cambridge, Mass, 1968, y mi "Some problems of general theory in sociology".

comprender a los grupos profesionales en cuestión dentro del contexto de un sistema más amplio del cual constituyen partes particularmente importantes.[61]

EDUCACIÓN SUPERIOR COMO FOCO

Es quizás evidente que las preocupaciones por las tendencias principales de desarrollo de la sociedad moderna podrían enfatizar problemas sobre la naturaleza y el estatus actual del sistema de educación superior en la sociedad moderna, especialmente la norteamericana. En términos evolucionistas, como culminación de la revolución educativa, ha tenido un lugar especialmente sobresaliente; por lo tanto me parecía necesario dedicarle un análisis serio. En segundo lugar, este campo resultó especialmente importante en vista de mi interés ya constatado en las profesiones modernas, desde que se volvió cada vez más claro que el entrenamiento formal en la escala universitaria era uno de los requisitos esenciales de las profesiones. Se habían fundado escuelas de posgrado para las profesiones "aplicadas" de más prestigio, escuelas que se ubicaban cada vez más en las universidades.

La profesión académica, especialmente aquella instituicionalizada en las facultades de arte y ciencias, había asumido cada vez más el papel de guardían principal y promotor de la gran tradición del conocimiento. Esta profesión del "conocimiento mismo" podría identificarse como la "clave del arco profesional" y es en este grupo que centré mi atención. Al mismo tiempo, el estudio de la educación superior me ofreció la oportunidad de continuar y desarrollar mi antiguo interés en los procesos de socialización, llevando esto a fases muy posteriores del proceso, especialmente en comparación con las fases de atención fundamental de los estudiantes del proceso de socialización, influidos por el psicoanálisis.

Este interés cristalizó antes de la rebelión de Berkeley, en un proyecto para estudiar los profesionales académicos en Estados Unidos; primero a través de un estudio piloto con muestras de las facultades de ocho instituciones y entonces, comenzando en 1967, con una muestra nacional de 116 instituciones que ofrecen licenciatura de cuatro años, con o

[61] Las conclusiones preliminares se publican en Parsons y Platt, "The american academic profession".

sin escuelas de posgrado. Este estudio ha sido generosamente apoyado por el National Science Foundation; el director de la investigación es mi colega, el Dr. Gerald Platt. En este momento el estudio se encuentra en una etapa final.

Quisiera agregar aquí una nota autobiográfica más. Quizá sea más comprensible que un científico social como yo, ocupado en asuntos de envergadura teórica general, debería sentir cierta tensión debido al fuerte énfasis puesto en EU en la investigación *empírica*. Sin duda en parte respondí a esta presión con la decisión de emprender el estudio de la profesión médica. Aquel estudio se concibió dentro de la tradición antropológica de la observación participativa y de la entrevista.

A partir de la llegada a Harvard del profesor Stouffer, después de la guerra, la investigación basada en la encuesta había logrado una posición sobresaliente en el mundo de la ciencia social. El y yo decidimos colaborar y —junto con Florence Kluckhohn— emprendimos un estudio de la movilidad social entre muchachos de bachillerato, a partir de un seminario de posgrado conducido conjuntamente por los tres. Pudimos juntar una cantidad sustancial de datos, recogidos en encuestas levantadas conforme a una muestra de escuelas preparatorias del área metropolitana de Boston.

Sin embargo, este proyecto entró en crisis debido a la muerte prematura de Stouffer en 1960 —durante el mismo verano cuando también murió prematuramente Clyde Kluckhohn. Florence Kluckhohn y yo teníamos planes de publicar un tomo y de hecho el material estadístico del cual había sido responsable Stouffer fue preparado para su publicación por Stuart Cleveland; pero el proyecto quedó archivado debido a las dificultades que encontramos para reunir otras contribuciones deseadas.

Existe, por lo tanto, una continuidad psicológica plasmada en mi segunda experiencia con la investigación por encuesta. De hecho, había decidido usar este método aun antes de que Platt se uniera al proyecto; la preparación en el uso de estos métodos era una de sus más valiosas calificaciones. Confío que esta vez lograremos éxito, si bien mi contribución personal habrá sido en el papel de patrocinador, teórico y crítico, más que de investigador operativo en la encuesta. Este aspecto fue cubierto por Platt y el equipo que trabaja con él. Especialmente a raíz de mi colaboración con Stouffer, sien-

to mucho respeto intelectual por la investigación social empírica y espero que se pueda lograr una más estrecha alianza entre estas técnicas y el tipo de teoría que propongo.

Otra continuidad obvia entre mis dos ensayos en la investigación por encuesta, descansa en el hecho de que ambos se ocuparon de fases de la sociología de la educación y ambos, en algún sentido, tienen relación con el proceso de socialización. El proyecto sobre movilidad se ocupó especialmente de la relación entre socialización (dentro del foco de la educación formal) y la estructura ocupacional, que se ha vuelto cada vez más crucial para la sociedad moderna desde la revolución industrial. En una dirección nuestro estudio de la educación superior y la profesión académica me ha llevado a una esfera nueva donde las relaciones de educación con la tradición cultural, centrado en el problema del estatus de las disciplinas intelectuales, toman prioridad sobre los problemas de la colocación de la mano de obra con el sistema ocupacional.

A estas alturas conviene notar otro contexto de importancia para el desarrollo de mi pensamiento: The American Academy of Arts and Sciences. Fui elegido miembro de la Academia en 1945 cuando, por varias razones, incluyendo la guerra que estaba por acabar, la organización era muy poco activa. Había asistido a algunas "reuniones formales", pero creo que un interés activo surgió a través de la revista *Daedalus*.* Mi primera contribución independiente surgió a raíz de un simposio sobre la juventud en 1961. Fui nombrado miembro del Comité de Fondos para la Investigación de la Academia y del comité que asigna el premio para una monografía en ciencia social.

Me involucré más y más con eventos patrocinados por *Daedalus*, incluyendo los que trataron temas como "la nueva Europa", "Ciencia y cultura" y "El problema racial".[62] Además del Seminario sobre Pobreza que siguió, independientemente de la revista.[63] También fui encargado del Comité

* Organo oficial de la Academia Norteamericana de Artes y Ciencias. (N. de la T.)

62 Números de la revista *Daedalus* dedicados a: "A new Europe?", winter, 1964. "Sciences and culture", winter, 1964. "The negro american", fall, 1965, winter, 1966, y "Color and race", spring, 1967.

63 Daniel P. Moynihan (ed.), *On understanding poverty*, Basic Book, Nueva York, 1969; James L. Sundquest (ed.), *On fighting poverty*, Basic Books, Nueva York, 1969.

de Fondos para la Investigación y miembro de la Comisión sobre el Futuro de la Academia. Finalmente, en 1967, fui elegido presidente de la Academia, el primer científico social en ocupar dicho puesto.

Especialmente me agradó el hecho de que varios grupos dentro de la Academia, a través de la revista *Daedalus*, emprendieron estudios de la educación superior. Esto resulta evidente en múltiples formas: el Proyecto Danforth sobre la dirección de las universidades, el estudio de los problemas éticos que surjen de la experimentación con sujetos humanos, la discusión en sociedades industriales, estudios recientes del estatus de las carreras humanísticas y el volumen dentro del cual se publica el presente ensayo.[64]

He participado en la Asamblea de la Academia sobre Metas y Dirección de las Universidades, que empezó a funcionar en septiembre de 1969, como miembro del equipo, asignado a la producción de un conjunto de análisis generalizados sobre la naturaleza del sistema actual de educación superior; pero a raíz de mi papel como asesor de la investigación sobre los académicos también busco especificar algunas generalizaciones empíricas acerca de los gustos de los académicos y sus motivaciones principales.

Para mí la participación en el trabajo de la Academia ha sido doblemente gratificante. La Academia es una organización explícitamente interdisciplinaria, con participación activa por parte de personas que cubren el amplio espectro de las disciplinas intelectuales y aún más allá, me parece que es uno de los mejores antídotos —al nivel organizacional— frente a la tendencia parcialmente existente a la sobrespecialización en nuestra cultura, particularmente en su sector académico. Así, para un científico comprometido con la importancia de las orientaciones generalizantes, la participación activa en el trabajo de la Academia, durante la última década, me ha ofrecido una oportunidad personal poco usual para el tipo de acción interdisciplinaria que se logra con mucha dificultad en el ambiente universitario. He recibido estímulos normalmente difíciles de encontrar —tales como las contribu-

[64] Números de la revista *Daedalus* dedicados a: "The embattled university", winter, 1970. "Ethical aspects of experimentation with human subjects", spring, 1969, y "Theory in humanistic studies", spring, 1970.

ciones de los biólogos,* y he tenido la oportunidad de actuar más positivamente en relación con los intereses cognoscitivos y con los sentimientos de la gente involucrada en el cúmulo de diferentes disciplinas e intereses intelectuales representada en la Academia y en sus actividades.[65]

Desde el punto de vista objetivo de la comprensión del sistema de educación superior y de los fenómenos relacionados, la Academia representa cada vez más potencial de generalización en el campo cultural, en relación con la organización social de la investigación, la docencia y la aplicación que no es totalmente único pero sí todavía preminente. El mero hecho de que una organización igual pueda, por algún tiempo al menos, florecer en una época de supuesta especialización, me parece un índice de las preocupaciones más profundas que guían —muchas veces en silencio— nuestro principal desarrollo cultural.

ESTILO COGNITIVO Y RESUMEN DE TEMAS

Más de un lector del borrador de este ensayo ha planteado una pregunta sobre la relación entre una especie de "oportunismo intelectual" y un patrón de consistencia y continuidad de los desarrollos que he reseñado en las páginas anteriores. A esta crítica me ha parecido más correcto responder, al final de mi relato y no al principio.

Está muy claro que mi carrera ni en el sentido ocupacional ni el sentido intelectual ha sido cuidadosamente planeada. Cuando decidí inscribirme en Amherst, no había manera de saber de antemano del furor que causaría el despido de Meiklejohn. Tampoco había planeado cambiarme del campo biomédico a las ciencias sociales. En un cierto sentido, se puede decir que el año en Londres sí fue planeado; pero mi estancia en Alemania, incluyendo mi asignación a Heidelberg, sucedió al azar. De igual forma, si bien es cierto que había pensado seguir estudiando la teoría económica, mi involucramien-

* Cuyos trabajos se publican en el libro del cual fue tomado este ensayo. (N. de la T.)

65 Una amplia encuesta de algunos de estos intereses y actividades pueden descubrirse en las *Memorias* publicadas anualmente por la Academia. Mis dos primeros informes anuales como presidente se encuentran en los tomos de 1968 y 1969.

to con la sociología en Harvard —además de mi permanencia en la misma institución durante toda mi carrera profesional— no estaba planeada con anticipación. Al igual como me sucedió al llegar a Heidelberg sin haber jamás escuchado el nombre de Weber, también pasó lo mismo cuando llegué a Harvard; no sabía nada de Gay o Henderson. Desde un momento temprano en mi vida profesional me predispusieron a tratar a Pareto con indiferencia y me condicionaron a pensar que el pensamiento de Durkheim era erróneo. Tampoco sentí ninguna atracción especial por la obra de Freud hasta que tenía más de treinta años de edad; mi interés en las profesiones surgió casi simultáneamente.

Hay una relación entre el elemento azaroso en estas decisiones profesionales —tanto en el estatus ocupacional como en el nivel de compromiso intelectual— y otra pauta que ha sido constante hasta la actualidad: la de responder a estímulos intelectuales como las invitaciones para organizar reuniones de asociaciones y de asistir a congresos o, de mayor importancia, para escribir artículos sobre una amplia gama de temas. Dos ejemplos tempranos fueron la invitación de organizar, durante una reunión de la Asociación Sociológica Norteamericana (1941), una sesión sobre el tema de edad y sexo como variables (coordinantes) de la estructura de roles de las sociedades. A raíz de esta experiencia escribí el artículo "Age and sex in the social structure of the United States", mi trabajo más veces reeditado. El segundo ejemplo fue una solicitud del editor de la revista *American Anthropologist*, Ralph Linton, para escribir una síntesis del método antropológico en el análisis del parentesco desde una perspectiva sociológica sobre la sociedad norteamericana. El resultado fue el trabajo "The kinship system of the contemporary United States" (1943), que también recibió amplia difusión.

Fue en gran parte en respuesta a este tipo de estímulo que surgieron dos imágenes de mi rol en la ciencia social norteamericana. Una es que —en gran parte, supongo, en contraste con los contribuyentes a la investigación empírica "sólida"— me consideran en primer lugar un ensayista "estimulante" y de talento, dado que escribo sobre una variedad de temas pero sin una continuidad genuina o solidez —se podría hablar de un tipo de periodismo llamado "esotéricamente académico". La segunda imagen me atribuye un especie de personalidad profesional dual, esquizofrénica —por un lado, debido a

este tipo de periodismo y por el otro, debido a un tipo abstracto y totalmente irreal de teorización formal, con la fuerte inferencia, si no es que afirmación, de que estas dos personalidades no tienen nada en común.

La profesora Renée Fox —a través de una comunicación personal detallada— ha subrayado la necesidad de reconsiderar el problema de la continuidad del desarrollo, especialmente al nivel teórico. Espero que en la exposición precedente haya quedado clara mi convicción de que de hecho sí ha habido, por un periodo de 40 años, una continuidad básica en mi trabajo.

Al tratar de comprender la naturaleza del proceso psicosocial a través del cual se ha desarrollado esta continuidad, he encontrado que un paralelo resulta particularmente sugestivo. Durante dos años académicos recientes, colaboré con Lon L. Fuller de la Escuela de Derecho de Harvard en un seminario con un nombre altamente permisivo: "Derecho y sociología." Por este medio he aprendido mucho acerca del derecho, incluyendo la tradición de la ley común. Desde el punto de vista de los juristas de la Europa continental —un ejemplo prominente es el de Hans Kelsen— el estado de la ley común es intelectualmente escandaloso. Supuestamente consta nada más de un agregado de casos particulares y aparece casi completamente libre de principios.

Más que cualquier otra persona, Fuller[66] me ha ayudado a entender que el "sistema de casos", lejos de contraponerse a la "sistematización", puede ser un vehículo positivo de sistematización bajo las condiciones adecuadas. El punto esencial es que, en los términos de la ley común, con unas pocas excepciones, las cortes tienen que escuchar *cualquier* caso presentado de manera procesalmente correcta; tienen el problema, no sólo de decidir, sino también de justificar las mismas decisiones. Un sistema judicial de apelación asegura que las justificaciones dudosas serán cuestionadas por el proceso de apelación y por un cuerpo profesional intelectualmente crítico, por ejemplo, a través de los artículos publicados en las revistas especializadas, Justificación que en este sentido subsume una decisión particular, no solamente de precedentes específicos, sino también de principios legales más generales.

66 Lon L. Fuller, "The anatomy of the law", Praeger, Nueva York, 1968.

Hay quienes, dentro de mis nexos relacionales más inmediatos, notablemente mi colega Georges Homans,[67] sostienen que el único uso legítimo del término "teoría" sirve para designar un sistema deductivo lógico con premisas explícitas expresadas axiomáticamente y de premisas adecuadas menores y que son un conjunto de deducciones de las mismas que corresponden a afirmaciones de hecho empíricamente verificables. Desde el punto de vista de Homans, he producido un esquema conceptual que no reúne los requisitos para llamarse teoría. Si bien es cierto que hay una discusión semántica en este asunto, tanto yo como otros no nos hemos restringido al uso del término "teoría" en este sentido tan estrecho. Considero que lo que plantea Homans es una meta legítima dentro del desarrollo de una teoría, pero de allí a afirmar que todo lo que no reúne los requisitos mencionados no sea teoría, es otra cosa.

Independientemente de lo anterior, se pueden decir dos cosas con respecto al desarrollo esbozado en este ensayo. Primero, lo que se encuentra en mis escritos más abstractos no es un sistema maduro de teoría en el sentido manejado por Homans. Segundo, el proceso a través del cual he llegado a mi teoría, tal como sea, definitivamente difiere de lo que sugiere Homans: no me puse a formular los principios axiomáticos básicos y después a deducir sus implicaciones lógicas para finalmente confrontar éstas con los hechos conocidos.

Al contrario, ha sido un proceso muy parecido a muchos desarrollos dentro de la ley común. El trabajo que se concretó en *La estructura de la acción social*, estableció una orientación teórica —en mi sentido del término— que no era un cúmulo de opiniones caóticas dentro de las áreas relevantes. A partir de este esquema conceptual, el proceso ha sido el de explorar una amplia variedad de problemas empírico-teóricos pero no de manera totalmente azarosa. En este proceso, junto con mis encuentros casuales con personas intelectualmente significativas y con otras influencias, he reaccionado a un gran número de estímulos externos como los ya mencionados, in-

[67] George C. Homans, *Social behavior: its elementary forms* (NY, Harcourt, Brace & World, Nueva York, 1961). *The nature of social science*, Harcourt, Brace & World, a Harbinger Book, Nueva York, 1967; "Contemporary theory in sociology" en Robert E. L. Faris (ed.), *Handbook for modern sociology*, Rand McNally, Chicago, 1964.

cluyendo las invitaciones para escribir sobre temas sugeridos por otros.

En una cantidad importante de dichos casos, espero que he reaccionado a la manera de un buen juez de la ley común; o sea, que he considerado los temas sugeridos y los problemas en relación con el esquema teórico que, aunque sus premisas no eran definidas con precisión total, ha tenido considerable claridad, consistencia y continuidad. En una proporción importante de casos, me parece que este tipo de procedimiento ha proporcionado conocimiento empírico además de la extensión, revisión y generalización del esquema teórico. Hasta cierto punto, esto ha equivalido a una preocupación intensiva por los problemas teóricos formalmente definidos, pero en otros momentos a una preocupación principal relacionada más con asuntos empíricos. De todos modos, es en este sentido que yo he usado la frase "construyendo la teoría del sistema social", contenida en el título de este ensayo.[68]

Si las anteriores consideraciones arrojan luz sobre el proceso a través del cual he mantenido una continuidad seria, ahora puedo decir unas cuantas palabras, a manera de conclusión, sobre los temas que, retrospectivamente, me parecen

[68] Otro foco importante de este proceso se encuentra en el papel del docente. Es análogo a los cortes de la ley-común, ya que el maestro, especialmente al nivel avanzado de la licenciatura y al nivel de posgrado, se ve obligado, dentro de una definición amplia de su esfera de especialización, a tratar de confrontar los presupuestos de sus alumnos —en el salón de clases, especialmente durante la discusión de seminario; en los trabajos semestrales, tesis, etcétera, y en conferencias personales. Dentro de ciertos límites, los alumnos, no el profesor, formulan los problemas. Si el docente trata a los estudiantes con conocimientos e integridad, debería remitirlos constantemente a la estructura teórica generalizada de los cuerpos relevantes de conocimiento. Por mucho tiempo he pensado que el estímulo muy grande de estos intercambios, para el buen pensamiento teórico y para incentivar la búsqueda de información empírica, constituye una de las razones principales del por qué una separación demasiado marcada entre las funciones de investigación y docencia no sería saludable para la empresa académica.

Ciertamente, en mi caso particular, la interacción con una sucesión de generaciones de alumnos curiosos e intelectualmente muy capaces ha constituido un estímulo fundamental para el desarrollo de mi pensamiento teórico y la adquisición del conocimiento empírico. Los alumnos de posgrado ya nombrados antes en el ensayo, han jugado un papel muy importante en este sentido —en una cantidad numerosa de casos, han jugado este papel mucho más allá de sus épocas estudiantiles.

fundamentales en el desarrollo teórico continuo y en los patrones de su sucesión.

Si bien un número de temas primarios estuvieron involucrados en la construcción teórica de *La estructura de la acción social*, especialmente el de la naturaleza de las concepciones históricas de autointerés económico y de la racionalidad económica, un tema resultó especialmente sobresaliente y lo sigue siendo hasta la fecha. Es el tema de lo que yo llamo "el problema del orden", con referencia a la condición humana en general y al sistema social en particular. La clásica formulación moderna se encuentra en el concepto de Hobbes del "estado de la naturaleza" y el problema de por qué las sociedades humanas, a pesar de todos sus problemas, no han degenerado en un estado de la "guerra de todos contra todos". (Aun tomando en cuenta las muchas guerras de la historia, las unidades combatientes han sido sistemas sociales, no individuos aislados.)[69]

Mi postura, desde un inicio, ha sido congruente con la de Hobbes, en el sentido de que deberíamos de tratar como problemático el orden que las sociedades humanas han logrado y no suponer que sea obviamente "dentro de la naturaleza de las cosas"; en este sentido quizás he heredado un elemento del pesimismo cristiano. La solución personal de Hobbes, el "contrato social" que establecería un soberano absoluto para imponer el orden coercitivamente, ya para los años 30 resultó poco satisfactoria. Pero el problema permaneció. Una de las razones más importantes para relacionar a Weber y a Durkheim y también a Pareto, a través del análisis de sus conceptos residuales, es la comprensión cada vez más cabal de que estos tres autores compartían el reconocimiento de la se-

[69] Podría ser interesante notar que me acerqué al problema del orden desde una perspectiva kantiana. En términos muy amplios, con respecto a la epistemología del conocimiento empírico, Hume preguntó: ¿es posible el conocimiento válido del mundo externo?, y respondió —en términos generales— negativamente. Kant, por su parte, formuló tal pregunta de manera más compleja. En primer lugar, afirmó que "de hecho *tenemos* un conocimiento válido del mundo externo" y después procedió a preguntar "¿cómo es posible?" o sea, ¿bajo qué suposiciones? De igual manera, algunos científicos sociales han preguntado si el orden social sería posible y muchas veces han negado esta posibilidad. Yo, al contrario, siempre he asumido que el orden social de hecho *existía*, si bien de manera imperfecta y he procedido a preguntar bajo qué condiciones este hecho de existencia podría explicarse.

riedad intelectual del problema y estaban convencidos de que —de una forma u otra— los factores normativos en la acción humana, analíticamente independientes tanto de los intereses económicos en el sentido usual como de los intereses del poder político, eran de una importancia decisiva.[70] La afirmación de Durkheim sobre los componentes normativos de la estructura y regulación de los sistemas de relaciones contractuales proporcionó una contribución esencial para mi propia conceptualización. Durkheim hizo referencia específica a Hobbes en esta relación. Yo sostengo la opinión de que el orden en este sentido es realmente problemático y que la naturaleza de su precariedad y de las condiciones sobre las cuales dicho orden ha existido y puede existir no han sido adecuadamente presentadas en ninguno de los puntos de vista de la sociedad humana que actualmente circulan, independientemente de su tinte político. Hay una distinción fundamental entre un análisis intelectualmente competente en la comprensión de este tipo de problema y una definición popular e ideológica del mismo. No siempre existe una distinción clara entre ellos, aunque generalmente la hay.

El "problema del orden" es claramente un foco central en la formulación de problemas —en alemán, *Problematik*— de las relaciones entre un balance de los factores involucrados en estados de estabilidad, de tendencias a la desorganización y a la disolución de sistemas, y de tendencias de cambio.[71]

La relación entre el tema del orden y el de la convergencia debe ser evidente después de la discusión anterior. La comprensión del problema del significado teórico de explicar el orden y sus posibilidades futuras, además de sus fracasos, pudo considerarse como un logro teórico. Mi hipótesis de que un grupo de teóricos, aparentemente disparejos, habían llegado a converger en una "dirección de solución" del pro-

[70] Resulta superfluo afirmar que lo mismo se puede decir de Marshall, en el sentido de que él lo asumió pero no permitió que se entrometiera demasiado en su economía técnica. Se podría defender que, si en algún momento existiese un inglés "evangélico" y victoriano, éste sería Marshall.

[71] Mis críticos me han acusado de ser un defensor a ultranza del orden a cualquier precio, donde generalmente se interpreta el precio como el fascismo. Afortunadamente, los críticos más perceptivos han entendido que el orden es un problema, no un imperativo.

blema, que no resultó obvio en el sentido común académico de la época, podría, por otro lado, considerarse un "descubrimiento".

La naturaleza de esta convergencia ha sido resumida aquí y desarrollada con gran detalle en varios de mis escritos. Tiene que ver con el componente del control normativo, diferenciado ante todo por la imposición coercitiva, de manera que relaciona a ambos con concepciones homeostáticas en psicología y en la cibernética, si es que ampliamos el espectro.

Como hizo notar Clifford Geertz en la discusión de este ensayo, el tema de la convergencia no terminó con los casos intensivamente examinados en *La estructura de la acción social*, sino que ha sido un tema principal de mi entera carrera intelectual. La idea de algún tipo de convergencia entre el pensamiento socioeconómico y el biológico jugó un papel inicial. Quizás ante todo mi preocupación por Freud hizo patente tanto el problema de la convergencia entre la teoría del sistema social y la teoría de la personalidad y, poco a poco, el grado en el cual esta relación realmente existe. Por supuesto, tal convergencia muchas veces ha sido encontrada en posturas aparentemente incompatibles. La distinción analítica entre la personalidad y el organismo ha sido soslayada en gran parte del pensamiento psicológico —de hecho muchos psicólogos hoy negarían su relevancia—, pero, debido a mi asociación con James Olds durante la fase inicial de su estudio del cerebro y con Karl Pribram, me pareció ser un caso de pautas convergentes dentro del marco de referencia de una distinción analítica. Consideraciones similares han tenido que ver en el campo de la relación entre los sistemas social y cultural, idea que provino sobre todo de mi lectura de Weber, pero también a través de mi asociación con antropólogos culturales. En un sentido, quizás la convergencia más extensiva se ubica bajo el paraguas del concepto cibernético, con sus múltiples asociaciones y ramificaciones.

El "problema de la racionalidad" ha constituido otro conjunto temático importante. Al considerarlo como un "problema" espero que quede claro que no he sido un racionalista ingenuo, en el sentido de creer que virtualmente toda la acción humana es esencialmente racional, o que la intromisión de elementos irracionales debería condenarse. Poder analizar el papel y la naturaleza de los componentes racionales en relación con aquellos que no deberían designarse como tales ha

constituido un foco principal de mis preocupaciones teóricas.

Me parece claro que mi interés inicial en la racionalidad económica y, en segundo lugar, la política —por ejemplo, el debate capitalismo-socialismo— era un interés legítimo pero limitado. En gran medida he construido la discusión de este ensayo alrededor de este interés y de otros dos, que en un sentido se ubican —a través del espectro de las preocupaciones cognitivas con la acción humana— uno de cada lado de este interés intermedio. *La estructura de la acción social*, reforzada por Freud e influencias afines, hizo surgir ambos. Por ejemplo, el concepto de Pareto de la "acción lógica" estrictamente limitada por los cánones de la validez científica, abrió una puerta a la base científica de las profesiones, de las funciones de la educación superior y, más en general, de la "racionalidad cognitiva" como una pauta de valor, además de abrir otra puerta al esclarecimiento de lo "psicológicamente" no racional.

Como he tratado de aclarar, durante varios años yo estaba más preocupado con la otra alternativa a la racionalidad económica-política; o sea la que relacionó el sistema social con la personalidad en una forma que resultó tener relaciones muy complejas, por un lado, con el complejo orgánico y, por otro, con el complejo cultural. Así, en el primer contexto el problema del significado del complejo erótico resultó sobresaliente; en el segundo, el problema del papel de los valores internalizados era más importante, empezando con el concepto del superyo de Freud.

"El problema de la racionalidad" en este contexto tiene dos o quizás tres facetas. Una es el interrogante sobre los papeles —en la determinación de la acción— de fuerzas racionales y no racionales. Por ejemplo, para Freud el yo y el "principio de realidad" y el ello en relación con las "necesidades instintivas" gobernadas por el "principio del placer". Debería estar claro para el lector que mis puntos de vista en esta área han sido mucho menos antirracionales que los de muchos estudiantes de estos problemas, pero espero que tampoco puedan etiquetarse de ingenuamente racionalistas.

El segundo contexto, muy vital, concierne a la accesibilidad de las fuerzas a veces irracionales para la comprensión racional, o sea, para poder entenderlas en términos cognitivos. Los movimientos intelectuales en los cuales participé estuvieron profundamente involucrados en esta situación. Esto obviamen-

te incluye a Freud, pero también a todos mis principales autores, con la excepción parcial de Marshall. Quizás el esfuerzo más heroico de Freud haya sido el de trazar un programa para "la compresión racional del inconsciente", una entidad que era, por definición propia de Freud, no racional por naturaleza. Está muy lejos de la comprensión racional de la "búsqueda racional del autointerés" o de la comprensión racional de la búsqueda del conocimiento racionalmente cognitivo.

La tercera faceta, si es que existe, es la relación entre las dos siguientes. El aforismo clásico pertenece a Freud: "Donde estaba el Ello, estará el Yo." Podríamos recurrir a August Comte y su lema, *savoir, c'est pouvoir*. ¿En qué sentido y dentro de qué limites pudo la comprensión racional de lo no racional —claramente incluye el mundo físico— abrir las puertas al control? En el sentido más general, por supuesto, la respuesta es que sí abre dichas puertas. Esta es una de las áreas más controvertidas del complejo racional, algunos de cuyos aspectos han sido fundamentales para mí.

El componente racional de la psicoterapia comparte con la racionalidad económica y política su carácter instrumental. Pero surgen dos problemas adicionales. El más obvio concierne a las fuentes de legitimación y justificación de los fines o metas en el interés del cual dicha racionalidad instrumental se ejerce. Los utilitaristas, y en su mayoría, los economistas, trataron a las necesidades del consumo como dadas, o sea, como fuera del alcance de los problemas intelectuales que les interesaban. De la misma manera para Freud y la psiquiatría, la salud mental era un aspecto de la salud general y su logro o restauración era casi por definición deseable. En ambos contextos, y otra multiplicidad de casos, es razonable preguntar, parafraseando el título de un libro famoso: "¿Racionalidad para qué?" (Robert Lynd, *Knowledge for what?*).

Una solución muy simple y atrayente es defender que las metas de la acción instrumentalmente racional son *básicamente* no racionales. Pero como frecuentemente sucede, ésta es una solución demasiado simple. Weber hizo una contribución principal para hacer más sofisticado en el sentido conceptual este asunto con su concepto de "racionalidad valorativa" (*Wertrationalität*), que él concibió como constituyente de uno de los tipos primarios de la acción. Tal implicación esencial, que no

puedo fundamentar aquí,[72] es que el "universo de valores" no es libre de una organización racional y que las decisiones de "compromiso con" los valores, incluyendo sus usos más o menos directos, tienen un componente racional que es independiente de la instrumentalidad.

Resulta que la relevancia de esta postura, que es explícita sólo en Weber, opera en dos direcciones y no solamente en una: en un sentido algo análogo a una "bifurcación en el camino" que se encuentra cuando queremos resolver problemas teóricos implícitos en el concepto de racionalidad económica. La más obvia tiene que ver con la religión. En múltiples formas, los problemas de la religión han sido fundamentales para mí, casi desde un inicio. Fue la *Ética protestante* de Weber lo que inspiró un desarrollo fundamental para mí, y la preocupación *común* de Weber, Pareto y Durkheim y después de Freud con los problemas intelectuales, causada por la religión como un fenómeno humano, se volvió un principal punto de referencia en las fases iniciales de mi carrera. Bajo estas circunstancias, esto tuvo que ver con los componentes racional y no racionales de la religión.[73]

Esta preocupación por la religión —en mi papel no de ateo sino más bien de infiel, en la terminología de una conferencia reciente del Vaticano— ha sido un punto fundamental de orientación en mi carrera intelectual. Fue un aspecto principal en mi temprano rechazo del "positivismo", pero simultáneamente ha sido el foco de un esfuerzo continuo por comprender el balance de los papeles de los componentes racional y no racionales de la acción humana. Claramente, sin embargo, tal foco de preocupación intelectual nos lleva más allá de los problemas puramente cognitivos de la religión, a aquellos de sus compromisos morales, obligación afectiva y acción práctica.

La otra ramificación del concepto de "racionalidad valorativa" es aún más sorprendente. Tiene que ver con el estatus del componente de valor en la definición de la relación de las estructuras cognitivas y no de las características claramente no racionales del fenómeno "conocido" (*cognized*), tales co-

[72] Véase mi artículo, "The sociology of knowledge and the history of ideas" en Philip Wiener (ed.), *Dictionary of the history of ideas*, Scribner's, Nueva York, 1974.

[73] Desde muy temprano en mi carrera de docente en Harvard, introduje un curso sobre la sociología de la religión que continuó durante dos décadas, en los últimos años en colaboración con Robert Bellah.

mo el inconsciente o los "componentes del significado" al nivel de lo religioso, pero dentro de las estructuras cognitivas mismas. Esto se ha centrado en años recientes en el concepto de "racionalidad cognitiva" precisamente como una pauta valorativa, no simplemente como un axioma para la "satisfacción de necesidades". La generalización de este concepto está esbozada en la interpretación que Smelser y yo avanzamos con respecto a la categoría económica de la tierra como portador de un compromiso *valorativo* con la racionalidad económica.

La relevancia de esta perspectiva para muchas preocupaciones recientes, incluyendo las mías como teórico de la sociedad, es casi patente. Es claramente central para el complejo de educación superior y su relación con las disciplinas intelectuales. Desde que el papel del conocimiento empírico cognitivo resultó central para la primera formulación del problema de la racionalidad, esta preocupación por el aspecto valorativo de la cognición empírica, tanto en lo que se refiere a los fundamentos de la validez cognitiva movilizada en los aspectos instrumentales de la acción racional, como en cuanto a los problemas cognitivos de la justificación del compromiso de las potencialidades instrumentales entre metas, en un sentido, completa el círculo del problema de la racionalidad. Esto se debe a que las consideraciones pertinentes al fundamento de las selecciones valorativas, incluyendo sus bases más o menos religiosas, se consideran como parte del mismo orden como aquellos pertinentes a la fundamentación de la validez del conocimiento empírico.[74]

Quizá puedo concluir con unas pocas palabras en torno a mi concepción de la significación de los más importantes modelos de papel intelectual: éstos claramente son Weber, Durkheim y Freud. No llegué a conocer a ninguno de ellos personalmente, si bien es cierto que todavía vivían durante el periodo cuando alcancé algún tipo de conocimiento personal o "identidad", para utilizar el término de Erickson. En función

[74] Si, al riesgo de ser acusado de "racista", puedo ejemplificar citando un viejo himno negro, pienso que la frase "no hay donde esconderse allí abajo" resume la situación de maravilla. La frase "allí abajo" en el contexto actual equivale al punto de vista positivista de la total autosuficiencia cultural de la ciencia, que —se dice— no tiene conexiones "profundas" con ningún componente o problema de orientación humana fuera de sí misma.

de la influencia sustantiva para la conformación de problemas y de muchos elementos de estructura empírica así como conceptual, que han sido centrales para mi pensamiento, es evidente que los tres han sido cruciales. Hay otros pensadores que también han sido importantes, entre ellos Pareto y Marshall, en este orden, además Schumpeter, Henderson, Cannon, Taussig, Piaget y muchos otros.

Un factor en esta atribución de significación es por supuesto la ubicación intelectual de relevancia. Figuras igualmente imponentes o más que los ya nombrados, en campos más remotos no han tenido la misma significación para mi desarrollo, aunque pueden haber sido muy importantes en la periferia. Esto sería el caso con Cannon, de otras figuras de antecedentes biológicos tales como Darwin, Whitehead, Piaget, Norbert Weiner y otros más. El otro factor es, desde esa perspectiva, el tamaño de estas figuras comparado con aquellos de una relevancia similar.[75]

El sentido en el cual las ideas de Weber, Durkheim y Freud han permeado mi propio pensamiento debería haber quedado claro en la discusión anterior. Subsiste la pregunta con respecto a los sentidos en los cuales ellos han sido modelos principalmente en términos de los que yo he llamado "estilo cognitivo". Aquí surge una importante distinción entre Weber y los otros dos. Al nivel sustantivo, Weber ha sido por lo menos tan importante para mí como cualquiera de los tres. En el sentido estilístico, sin embargo, él fue muy diferente de los otros dos. Como diría Erickson, Weber fue un tipo Luther, quien con su inmensa preparación sufrió una sola crisis transformativa —que tuvo que ver con una grave enfermedad mental—, después de la cual salió como un hombre nuevo. Con verdadera maestría (un término muy de su agrado) produjo, en el espacio de dos o tres años, los grandes ensayos metodológicos (*Wissenshaftslehre*) y la *Etica protestante* como el pa-

[75] Aquí me acuerdo de un caso geográfico que personalmente he observado varias veces. Visto desde el Valle de Chamonix, la mole de Mont Blanc es claramente la masa montañosa más importante de aquella región en los Alpes. Sin embargo, si uno se transfiere de Chamonix y su región, no solamente a Ginebra sino más allá de la falda del Jura, resulta todavía más sobresaliente la mole antes mencionada, si las condiciones climatológicas lo permiten. En un sentido análogo es que yo creo que mis tres figuras principales constituyen los "puntos" más altos en la "cordillera" del logro intelectual en el campo para mí más relevante en el tiempo. Esto no significa negar la importancia del resto de la cordillera.

so inicial hacia una reinterpretación fundamental de la naturaleza de la sociedad moderna vista en una perspectiva comparativa-evolucionista muy amplia. Me parece significativo que en muchos de sus escritos subsecuentes, Weber enfatizara la centralidad del "descubrimiento carismático" como el proceso más importante en la innovación y cambio religioso y, más en general, sociocultural. Sugerir que ésta no sea la única vía —al conectarla con la idea del papel de genio— no quiere subestimar, aun mínimamente, la importancia de lo que yo considero como el logro intelectual superlativo de Weber.

El estilo cognitivo de Durkheim y Freud era distinto. Ni por un momento pienso que alguno de ellos fue menos ambicioso intelectualmente que Weber. Su método, sin embargo, fue de decidir sobre y comprometerse con lograr una solución radical a ciertos problemas definibles en sus esferas respectivas. Para Durkheim, fue una versión especial del "problema del orden" en el sentido esbozado anteriormente. Para Freud, fue el problema de la comprensión racional de lo no racional, con referencia especial al papel de lo que él llegó a concebir como el "inconsciente".

Claramente, en ambos casos, el problema a través del cual asumieron estos compromisos intelectuales era motivacionalmente muy complejo —por ejemplo, en el caso de Freud, su liberación después de la muerte de su padre—. Pero en ninguno de los casos esta madurez dio lugar a un evento dramático, si bien en cada caso resultó en la publicación de un libro fundamental o sea, *La división social del trabajo* de Durkheim y *La interpretación de los sueños* de Freud.

No es totalmente justo, si bien en términos amplios veraz, decir que a partir de su gran descubrimiento, la contribución de Weber consistió en una explicación mucho más monumental y en la validación empírica de la comprensión básica de la reorientación crítica. En los otros dos casos, sucedió un proceso del desarrollo en el pensamiento teórico a partir de la formulación del problema. En este sentido hay una teoría weberiana que data de su nueva orientación después de su recuperación del disturbio psicológico —o sea a partir de 1904-5—. En un sentido comparable, no hay ninguna teoría Durkheimiana o freudiana, pero sí existe la documentación de un proceso impresionante de desarrollo teórico.

No veo por qué sugerir que una de estas alternativas de estilo cognitivo sea en algún sentido general superior a la otra;

ambas son críticamente importantes, pero cada una es efectiva en tiempos y situaciones distintas. Hablando a nivel personal, sin embargo, Durkheim y Freud han sido mis modelos de rol más importantes como analistas teóricos de la acción humana. Quizás esto tiene alguna relación con el tema del balance entre continuidad y oportunismo en mi propia historia intelectual.

EL SIMBOLISMO RELIGIOSO Y ECONÓMICO EN OCCIDENTE*

El tema que abordo en este ensayo es el papel de las estructuras simbólicas a nivel cultural general, ya que facilitan lo que puede llamarse la "capacidad de adaptación" (*adaptive upgrading*) de un sistema de acción en la dirección general de lo que a veces se califica como cambio social y cultural "progresivo". El tema que tengo en mente es en esencia el mismo que Max Weber menciona en su "Introducción del autor" (1921) a una serie de estudios sobre la sociología de la religión,[1] o sea, el papel que las estructuras simbólicas, entre otros factores, han jugado en el proceso a través del cual ciertas características de la civilización occidental logran "un significado histórico universal". Este conjunto de características incluye la organización económica, tanto capitalista como socialista; la industrialización; los sistemas legales; la democracia política; los sistemas de derechos individuales, además de la ciencia y muchos otros aspectos de la alta cultura. Según esta hipótesis, todo lo anterior pudo suceder debido solamente a que el concepto religioso de "sociedad cristiana" se "secularizó" drásticamente.

En este ensayo, comienzo con un resumen de lo que sabemos con respecto a la relevancia del marco de referencia de la organización simbólica que clasifico como la de "edad y sexo"

* Tomado de *Sociological Inquiry*, núm. 49, 2-3, 1979.

[1] En alemán (Weber, 1921) *Vorbemerkung*, en *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, vol. 1, pp. 1-16, incluido en mi traducción al inglés (Weber [1904-1905] 1930) del libro de Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Véase también Nelson (1974) y Parsons (1978b).

en el esquema religioso general de las cosas. Después, considero otro marco de referencia de temas simbólicos: los que tratan las "cosas económicas". Mi hipótesis es que existe un cierto paralelismo tanto en el significado de estos dos conjuntos simbólicos como en el conjunto de relaciones genéticas. Empero, en la teoría cultural e intelectual, estos conjuntos han sido clasificados como partes de categorías tan radicalmente distintas que sus características isomórficas y otras interrelaciones comunes no han recibido la atención merecida.

Quizá le ayudara al lector para seguir mi discusión algo complicada, si enumero desde un inicio mis hipótesis principales, sin entrar en puntos secundarios.

1. El cristianismo ha facilitado ciertas contribuciones evolucionistas a causa de su ambivalencia hacia "el mundo", específicamente en cuanto a lo erótico, a lo intelectual y a los aspectos económicos y a la riqueza. Esta ambivalencia es importante si la distinguimos de una aceptación simple, ya que, si bien lo erótico, lo intelectual y la producción de la riqueza son todos indispensables, también implican peligros. Al ser ambivalente, el cristianismo reconoció los peligros (muchas veces de manera exagerada) pero no rechazó, aún más, no renunció a estos elementos potencialmente progresistas. Max Weber encontró la fórmula perfecta para expresar la orientación cristiana del periodo de la posreforma protestante: "La doctrina de Confucio era una doctrina de *adaptación* racional al mundo, mientras que el puritanismo era una doctrina del *dominio* racional *sobre* el mundo." (Weber, 1921, vol. 1, pp. 512-536). Esta versión del cristianismo proporcionó "un lugar donde pararse que fue necesario para poder mover 'el mundo'", según la fórmula de Arquímides.

Con esta ventaja, el cristianismo podría aprovechar las relaciones dinámicas existentes entre los tres conjuntos de características ya mencionados: lo erótico, especialmente en cuanto a sus funciones en la evolución de la "humanidad" desde su fase de "animalidad"; lo intelectual, como instrumento central del "dominio sobre el mundo"; y las "cosas económicas". Trataré de demostrar que la categoría económica ocupa un lugar intermedio especial entre lo erótico y lo intelectual, que le permite cumplir una función de mediación. Sin embargo los tres: lo erótico, lo económico y lo intelectual son a la vez indispensables y peligrosos, y por lo tanto, objetos de actitudes profundamente ambivalentes.

2. Debido a esta ambivalencia, las tensiones con respecto a lo erótico, lo económico y lo intelectual permanecen y se manifiestan en una tendencia hacia el "absolutismo" —o sea, la aceptación "total" sin considerar los peligros— o un rechazo "total", sin tomar en cuenta los enormes costos de dicho rechazo.

3. Si bien la Reforma protestante fue fundamental, la misma requirió de cierta preparación previa.

4. La revolución industrial había ocultado este significado religioso, no solamente porque éste fue la expresión de la disciplina dominante, con el protestantismo ascético como trasfondo, sino también debido a que, a nivel estructural, simbólicamente reflejó la ruptura del cristianismo primitivo con la comunidad étnica y particularista judía, cuando éste inicia la misión universalista hacia los gentiles.

5. El marxismo, especialmente en sus versiones comunistas, es religioso o cuasireligioso y puede considerarse o no como una versión del cristianismo. De cualquier manera, hay un alto grado de paralelismo entre el simbolismo cristiano y la ideología marxista, aunque el marxismo es comparativamente parcial o "absolutista".

Tres de mis estudios anteriores tuvieron que ver con dos importantes conjuntos simbólicos, a saber: el paradigma cristiano de la salvación y el paradigma de la socialización humana.[2] Si bien estos dos están "obviamente" relacionados entre sí, de alguna manera, implican cosas tan dispares (desde el punto de vista del sentido común), que en pocas ocasiones han sido sistemáticamente comparados. Aunque fui el autor principal de un intento anterior de comparación (en el tercero de los estudios mencionados), me quedé asombrado con el grado de isomorfismo entre ambos.

Una de las características más sobresalientes de los dos esquemas, es que ambos son, en un sentido especial, esquemas de *dos niveles*. El esquema religioso, que proviene tanto del cristianismo primitivo como del cristianismo católico-romano, es en esencia el paradigma de la salvación humana. Constituye, a nivel divino, los elementos esenciales en la potencialidad de salvación. Estos son: las tres personas de la Trinidad,

[2] Estos tres ensayos sobre el complejo "edad-sexo" están incluidos como los capítulos 12, 13 y parte del 15, en un libro nuevo, *Action theory and the human condition* (Parsons, 1978a).

además de la tradición de los profetas inspirados por lo divino (ellos mismos no eran divinos) desde Abraham hasta Moisés y el Rey David. Estos proporcionaron un suelo humano "fértil" donde el *verbo* podría echar raíces.

El nivel humano, por otro lado, tiene que ver en general con la familia sagrada. Las figuras centrales son, por supuesto, María, madre de Jesús y Jesús mismo, quien era simultáneamente el hijo de Dios y un hombre mortal. Existe, por lo tanto, una relación especial entre el Espíritu Santo como personaje de la Trinidad y la Iglesia. Dentro de este marco de referencia, "se eleva" el alma individual del nivel meramente humano a la participación en la "vida eterna".

El otro paradigma, analizado en un ensayo mío posterior (Parsons, 1978a) toca algunas cuestiones relacionadas al tema de los dos niveles primarios involucrados en la socialización del individuo humano. El nivel superior tiene que ver con los componentes de la familia humana a nivel de la organización social adulta, que se designa con los términos comunes de *madre*, *padre*, *hijo e hija*. Estos están organizado a lo largo de dos ejes de sexo y generación o, dicho en la "jerga" común de las ciencias sociales, de edad y sexo. Los componentes del nivel superior son a la vez de sentido común y problemáticos, principalmente en cuanto a lo universal o no de la familia nuclear. De acuerdo con Terence Turner (1975) sostenemos que, si bien la familia nuclear como una estructura real de parentesco no es universal, sus componentes estructurales sí lo son. Esto es suficiente para nuestro argumento teórico.

A nivel inferior tenemos el paradigma de las zonas eróticas elaborado por Freud a lo largo de su teoría psicoanalítica. Nos hemos tomado la libertad de modificar ligeramente la explicación de Freud, al reducir sus cinco zonas erógenas a cuatro, y juntar la boca y el ano en una sola. El esquema resultante de cuatro zonas es isomórfico con el de la anterior clasificación referida a los componentes de la familia nuclear. Sobre esta base, se emprendió una confrontación más detallada entre los paradigmas religioso y de socialización. El resultado de tal confrontación, que por razones de espacio, no repetimos aquí, confirma la idea de que existe un isomorfismo mayor de lo que inicialmente pensamos.

Los datos sobre los cuales descansan estos dos análisis son de orígenes totalmente distintos. Para el paradigma religioso, tomamos los datos de los documentos históricos del judaísmo

y del cristianismo, o sea, diferentes partes de la *Biblia*. Para su interpretación, usamos datos históricos provenientes de diversas fuentes y contextos. Para el paradigma de la socialización, las fuentes son, por un lado, el conocimiento común sobre la familia, analizada en términos técnicos, sociológicos y antropológicos, y por otro, el conocimiento de la psicología del desarrollo humano, tanto la ya existente como todo lo que Freud descubrió y sistematizó a través de la construcción de la teoría psicoanalítica. Todo esto se llevó a cabo al principio de este siglo.

La idea de que estos paradigmas no pueden estar desvinculados entre sí, descansa en el hecho de que ambos usan los componentes conocidos de la familia humana y sus designaciones simbólicas. A fin de cuentas, la Trinidad incluye a las figuras de Dios padre y Dios hijo. Se decía que Jesús era el "único hijo de Dios, nacido del padre". A nivel de la familia sagrada, María era la madre de Jesús y José era en algún sentido su marido (véase Burke, 1970; Leach, 1969). Por otro lado, Freud en su paradigma de la socialización trató de comprender el curso del desarrollo de un niño en el contexto de la familia, especialmente en relación con sus dos progenitores, el padre y la madre. Por lo tanto, se justifica la designación de lo anterior como el conjunto de "edad y sexo".

Así, surge un problema: ¿es posible que esta utilización común de referencias y simbolismo de la familia tenga algún significado? ¿Existen características de la situación social de los miembros de la primitiva secta cristiana que permiten una comparación más allá del sentido común con la eterna situación de la familia humana con niños para educar?

En primer lugar, quisiera enfatizar el aspecto simbólico de toda esta empresa analítica. Ante todo, las zonas eróticas (boca-ano, vagina y pene) son órganos del cuerpo humano, no de un solo cuerpo sino de *dos* tipos de cuerpos, que se distinguen por el sexo y parcialmente por la edad, ya que las niñas pequeñas no tienen senos. Sin embargo, no son sus características y funciones orgánicas las que son esenciales en el contexto actual, sino el *significado* de estos órganos como símbolos para los seres humanos; significados que han permanecido en gran parte "inconscientes" en el sentido freudiano de la palabra.

De la misma manera, el uso de las categorías de rol de la familia a nivel religioso no se debe interpretar de manera lite-

ral sino simbólicamente. Afirmar que Dios "que está en el cielo" es "nuestro padre" es muy distinto de la paternidad humana. Tampoco debería pensarse que la monja "esposa de Cristo" puede interpretarse en un sentido literal como una contrayente en el matrimonio humano.

Como ya explicamos en la reflexión anterior sobre las zonas eróticas, éstas se constituyen en modos de articulación del proceso humano de reproducción orgánica, que a su vez involucra el nacimiento y eventual muerte del organismo humano. Estos puntos de articulación (entre otros los órganos de la percepción sensorial) representan condiciones necesarias del desarrollo, a lo que nosotros llamamos el nivel de "acción" de una personalidad capaz de funcionar efectivamente como miembro de la sociedad humana. En un sentido muy esquemático, en cuanto entidades orgánicas simbólicas, proporcionan puntos de referencia (si se "utilizan" correctamente) para una organización de energías motivacionales adaptadas no solamente a las condiciones de la familia humana sino también a las de la participación más amplia de sus miembros en la sociedad. Para que el recién nacido logre tales habilidades, es necesario, por un lado, que sobreviva un tiempo suficientemente largo como para permitir la maduración orgánica, y por otro, que las potencialidades motivacionales (como diría Freud: "el flujo de estímulo" del organismo) se conformen y se organicen de manera relativamente acabada.[3]

De manera similar o isomórfica, aunque no precisamente paralela, si la postura que hemos adoptado previamente resulta correcta, existe un "problema" con respecto a la articula-

[3] Sin embargo, si el complejo erótico que surge durante la adolescencia se considera en esta perspectiva, resulta claro que las relaciones sexuales deberían considerarse como simbólicas y por tanto, en un sentido básico, como una recapitulación ritualista de la experiencia de socialización. La excitación erótica generalmente comienza con besos, un acto que involucra las bocas de ambas personas. Después, durante el escarceo se tocan y se besan los senos de la mujer. También puede darse el *felatio* que algunos consideran la inversión de los papeles sexuales, ya que ahora la mujer adopta un rol infantil, mientras que cuando el hombre besa los senos de la mujer, él adopta el papel infantil. De allí, el acto sexual procede a la relación genital que ocupa un nivel simbólico muy distinto, en comparación con las mencionadas características de la excitación sexual. Creo que este resumen es más que suficiente para dejar claro que el simbolismo de la relación sexual, es parte del complejo más general del simbolismo de la socialización.

ción del sistema humano de acción con la realidad, a lo cual llamamos el nivel *télico* (véase Parson, 1978a, p. 352). Al hablar de esto, estamos haciendo referencia a lo que el sentido común llama el nivel "religioso". En un inicio, cuando surgió el cristianismo como un movimiento religioso histórico, el foco primario del problema télico tenía que ver con las condiciones bajo las cuales se podría lograr la "salvación" del individuo. Este foco también contemplaba o consideraba un proceso de "elevación" de la condición del individuo humano, en un contexto íntimamente relacionado con el problema del significado de la muerte (véase Parsons 1978a, p. 264). Esto es similar a la situación de ser un "no salvado o no redimido" (intolerable para la mayoría de los cristianos) que a su vez se puede equipar a la perpetuación de la niñez psicológica, lo cual también es intolerable en una sociedad donde la mayoría funciona como adulta. La redención o salvación significó el "traslado" del ser humano de un orden inferior a uno superior.

Estos dos "paradigmas", si se les puede llamar así, se intersectan a nivel de la organización social humana concreta. La familia casi siempre ha sido considerada como un punto crucial de este conjunto organizativo. Ciertamente ha tenido un papel central dondequiera que los procesos a través de los cuales el organismo individual como persona llegan al *status* de membresía societaria. Puede considerarse que, en contraste con el judaísmo, el cristianismo, con su énfasis en el individuo, subraya la importancia del abandono del individuo (al morir), su *status* de membresía "pasajera" (*going*) en las unidades sociales donde participó durante su vida. Por lo tanto, podemos introducir consideraciones relevantes sobre el por qué el cristianismo, a diferencia del judaísmo, puso un énfasis especial en sus consideraciones sobre la familia, y puso en un lugar prominente todo el simbolismo relacionado con la familia. En virtud de esta convergencia alrededor de la familia humana y la organización de parentesco, podemos hablar del complejo edad-sexo como un sistema de tres niveles: primero se avanza desde el nivel orgánico al de la acción humana y entonces, con la "redención", se avanza otro paso hasta el nivel télico, como nosotros lo llamamos.

Además, el paradigma completo relaciona simultáneamente al individuo humano con los contextos sociales y culturales de su vida. Lo que los científicos sociales llaman *socialización* es un proceso que involucra al individuo humano desde

su nacimiento. Pero éste tiene lugar dentro de una matriz de relaciones con otros individuos. No existe individuo que no sea un organismo, un producto de la reproducción *bisexual* de *dos* organismos paternos; la nueva organización genética pertenece a una generación diferente de la de los organismos progenitores. Es a *este* complejo humano que los significados simbólicos de las zonas eróticas tienen que referirse en el contexto orgánico. Pero las mismas referencias de significados se trasladan al nivel de los componentes de la estructura de rol de la familia. Es de suma importancia que ambos sexos y ambas figuras generacionales se internalicen como objetos, a los dos niveles, para constituirse en elementos de la estructura de personalidad de la *misma* persona *individual*. Es verdad en este sentido que el niño salvaje (*feral*) no es un ser humano. En el contexto religioso, entonces, este marco de referencia multipersonal fue, se puede decir, "proyectado hacia arriba" al tratar a la familia sagrada como una especie de microcosmos de la divinidad multipersonal, un paso que, ya se ha dicho muchas veces, en cierto sentido debilitó el monoteísmo más estricto del judaísmo.[4]

[4] Si bien las limitaciones de espacio dificultan aquí su análisis, deberíamos recordar que otro complejo simbólicamente central también sirve para articular a la familia humana con el proceso de socialización por un lado, y con la religión, por el otro. Me refiero al complejo de la alimentación, o para ser más específico, el de alimentación y bebida. La madre, ante todo simbolizada por sus senos como fuente de alimentación, se vuelve simultáneamente la fuente de comida y el objeto primario de una relación erótica infantil. Después la ley judía incorporó un conjunto de reglas acerca de la comida. Además, en el culto de sacrificio de Israel, "las ofrendas quemadas" (*burnt offerings*) que tanto agradaban a Yahweh, eran de carne. Finalmente, en la eucaristía, el rito central del cristianismo, las dos sustancias simbólicas son el pan y el vino, que a partir de una interpretación más mínimamente sugiere el canibalismo, representan el "cuerpo" y la "sangre" de Cristo, pero por supuesto no del Cristo humano.

Existe una distinción importante entre el insumo nutritivo líquido y sólido. Es importante que el primer insumo del infante sea líquido, la leche, y que en un cierto sentido la leche sea —en sentido simbólico— el más general de los alimentos. Moisés prometió a los israelitas liberados de Egipto, una tierra de "leche y miel". Al mismo tiempo, "lo bebido" puede considerarse como más peligroso que el alimento sólido, si tiene otras propiedades, por ejemplo, de tipo famacológico. Quizá, la preocupación con respecto al alcohol en las sociedades modernas tiene que ver con más cosas que las observadas por el ojo biomédico (véase también Douglas, 1973, 1975).

La reacción cristiana al complejo edad-sexo se dio a través de una combinación de aceptación y rechazo. La aceptación se extendió al grado de que la Trinidad misma se volvió la familia "ampliada" y se aceptó completamente que los cristianos normales, con base en el modelo de la familia sagrada, vivirían en familia. De hecho, en la Iglesia romana, el matrimonio fue elevado a nivel de sacramento. El lado negativo, sin embargo, se manifestó en una variedad de formas. La "mujer ideal", María, fue representada como una virgen y como el prototipo de la maternidad (Parsons, 1969). Según San Pablo, era "mejor casarse que arder en pasión", pero hasta la Reforma protestante se consideraba que la mejor vida era la vida célibe. La perfección religiosa, hasta donde se podría alcanzar en esta vida, fue relegada a la segregada comunidad monástica, protegida contra las tentaciones del "mundo". No hubo duda de que el matrimonio, con la incorporación del lado sexual de la vida en familia, era uno de los focos primarios de la vida en *este* mundo.[5]

Es importante hacer notar que la aceptación de las condiciones de vida en el mundo, inherente a la actitud cristiana hacia la familia, se basó en el momento de ingreso del individuo humano al mundo, es decir, en su nacimiento. Este evento resulta ampliamente simbolizado por la figura de Jesús y por el hecho de que la Navidad, fiesta principal del cristianismo, festeja el *nacimiento* como ser humano, de Jesús. Al mismo tiempo, el cristianismo es un marco de referencia simbólico para la aceptación de la otra característica igualmente

[5] El reduccionismo biológico ha resultado una característica tan prominente en el pensamiento moderno, que quisiera reiterar que lo que he llamado el complejo erótico, no es solamente un fenómeno orgánico, sino que también es la base principal de la articulación de ciertas características claves de la especie orgánica humana con la estructura motivacional de la personalidad humana a nivel de la *acción*, en nuestro sentido técnico. Freud fue el primero en decifrar esto a un nivel *teórico*. Las zonas erógenas son órganos de los cuerpos humanos, pero *también* son símbolos que organizan los motivos de la personalidad. Ante todo, Freud comprendió que estos símbolos están relacionados no solamente con la heterosexualidad adulta, sino también con la psicología de la temprana niñez, y por lo tanto con el proceso de socialización como totalidad. Así, el descubrimiento de Freud del papel de la sexualidad infantil resultó especialmente impactante para la opinión conservadora de su época. El primer texto de Freud sobre estos temas fue *Tres ensayos sobre la sexualidad* (1905). Mi discusión más completa sobre el mismo aparece en "Un paradigma de la condición humana" (1978, sección 7, p. 352).

fundamental de la condición humana, o sea, la moral del individuo. La condición humana de Jesús es simbolizada por dos hechos: él nació de una mujer y como cualquier otro ser mortal, se murió. A pesar del énfasis en el transcendentalismo de la "vida eterna" y en la resurrección de Jesús, no debería olvidarse el punto central: *se murió* en la cruz.

Así, en ambos extremos del ciclo vital,el cristianismo fue una religión que aceptó la condición humana, en un sentido no tan "profundo" como el judaísmo, pero mucho más *individualizado*. El drama de la relación de la humanidad con Dios ha sido trasladado de aquél del destino de un "pueblo" al del individuo humano. Al enfocar a la familia en los tres niveles ya discutidos, el simbolismo del cristianismo ha acentuado lo que Shils ha llamado la situación "primordial", no tanto de la especie humana como del individuo (1975). La orientación del cristianismo a esta situación ha sido siempre "ambivalente". Existe la aceptación, en el sentido antes mencionado, pero también existen dudas y una fuerte actitud negativa en otros aspectos. Quizá el mejor indicio de la ambivalencia inherente al complejo edad-sexo del cristianismo se evidencia, por un lado, en la aceptación de la familia reflejada a los niveles más altos del simbolismo religioso, y por otro lado, en la profunda inquietud que existe con respecto a la sexualidad reflejada en la glorificación de la virginidad y del celibato. Sin embargo, a menos que lleguemos a la reproducción asexual universal, cosa muy improbable en un futuro cercano, imposibilita el establecimiento de una sociedad basada en la familia sin la sexualidad. Por supuesto, la Iglesia católica ha tratado de limitar su aceptación, al confinar la sexualidad legítima no solamente al matrimonio, sino aún más, al solo acto de procreación. Es muy sabido que esta actitud ha resultado enormemente debilitada en el mundo moderno.

Esta notable ambivalencia del cristianismo hacia lo erótico y aun hacia la familia, requiere de una explicación. Existe la opinión generalizada (en gran parte proveniente de fuentes cristianas, que quizás por lo tanto puede considerarse prejuiciada), de que la sociedad de la Roma imperial fue particularmente "libertina". Es muy común interpretar la ansiedad cristiana con respecto a la sexualidad como una reacción "sana" frente a la situación romana. Posiblemente existe algo de verdad en todo esto, como lo ilustran algunos de los materiales eróticos encontrados en las ruinas de la ciudad de Pompeya.

Todo lo anterior, sin embargo, no proporciona una base suficiente para comprender el fenómeno. Quisiera sugerir que el carácter muy generalizado del sentimiento erótico y de la atracción sexual es su característica más importante. (Esto se basa en el hecho de que, como Freud lo expresó, la libido es un retén fluido que puede "invertirse" en una gran gama de objetos alternativos, de manera diferente.) Por su misma naturaleza, esta atracción puede "escapar de control". Por ello he sugerido que las pautas de endogamia institucionalizada en la comunidad judía ejemplifican precisamente este tipo de control. De hecho, Edmund Leach, en un ensayo muy interesante (1969) sobre la legitimidad de Salomón (como rey de Israel), ha reforzado esta hipótesis. Sostiene que Salomón, como hijo de Bathsheba, era, entre los muchos hijos de una familia polígama, el único hijo cuya madre era sin duda israelita (de extracción judía), a diferencia de las otras esposas de David. Todo esto se relaciona con el ideal judío de la pureza ritual. En general, los grupos étnicos han mostrado una tendencia a la endogamia, y por lo que sabemos del antiguo mundo mediterráneo, esta tendencia se confirma. Después del exilio en Babilonia, los judíos, ya que una porción cada vez más grande de ellos vivían en el diáspora, elevaron esta tendencia al grado de ley. De hecho, aún hoy entre los judíos ortodoxos, el casarse con un no judío es una ofensa muy seria.

En cuanto a su relación con la estructura social, el movimiento cristiano introdujo algunos cambios importantes con respecto a su pasado israelita; todos éstos tienen que ver con su preocupación con la salvación del alma individual. Pienso que el paso crucial se dio al disgregarse del pueblo étnico de Israel como la base social de una comunidad significativa en un sentido religioso. El punto nodal fue que, para hacerse cristiano, el converso no tenía que adoptar la ley judía; o sea, no tenía que hacerse miembro por adopción de la comunidad *étnica* judía. El nuevo miembro podría seguir siendo un ateniense, un corinto o un romano y un cristiano al mismo tiempo, o también podría ser un judío en el sentido étnico (Nock, 1948; Moore, 1927). Aunque el Santo Evangelio presenta a Jesús como un líder carismático "antinómico", quien solía decir (como Weber enfatiza, 1922 [1968, p. 241]), "Está escrito [es decir ésta es la ley] que. . . (tal y tal cosa), pero en verdad os digo. . . (otra cosa)", fue San Pablo quien consolidó esta ruptura con la Ley, a través de su misión con los gentiles.

Creo que es de importancia sociológica, el hecho de que hubo un modelo para este nuevo universalismo del cristianismo: éste fue la institución de la ciudadanía romana, que para aquel entonces estaba bastante generalizada, y se extendió aun fuera de Italia. El mismo San Pablo, si bien era judío de nacimiento, simultáneamente era un ciudadano romano, y nos dice la *Biblia* que se sentía muy orgulloso de serlo, a pesar de su rechazo a otros aspectos de la sociedad romana de entonces.

Sin embargo, una vez que el cristianismo se volvió interétnico, el control del carácter comunal de su membresía, tenía que sacrificarse. De hecho, se podría interpretar esto como un caso inicial del "aislamiento" de la familia nuclear. Pero el debilitamiento de los controles étnicos endógamos podrían haber contribuido a un aumento en la sensación de peligro implícito en la atracción sexual que puede darse entre dos personas del sexo opuesto. El componente erótico es claramente el más volátil y fluido de todos los sentimientos comprendidos en la gama normal de relaciones familiares.

Como hemos apuntado, el nuevo universalismo comprendido en la misión ante los gentiles, significó que *cualquier* individuo podría convertirse en cristiano. Pero entonces ¿cómo concebir a la composición de la comunidad religiosa cristiana como "delimitada" (*bounded*)? El judaísmo no había confrontado este problema, pues la definición de quien estaba obligado por ley a ser judío, se *daba* por la membresía étnica obtenida, a su vez, al nacer. Pero, una vez superada esta limitación, ¿no habría ningún tipo de frontera, excepto la misma humanidad? Esta actitud, como ideal, ciertamente representa un aspecto real de la tradición cristiana; pero mi opinión como simple sociólogo es que, si no hubiese surgido un conjunto más definido y por lo tanto más estrecho de criterios de delimitación, el cristianismo no hubiera llegado a ser una fuerza histórica de amplia trascendencia.

Al tratar de resolver este problema de los límites de membresía, la Iglesia estuvo "obligada" a pactar con lo que muchos consideran otro "diablo", con fuerte arraigo en el "mundo": el *intelecto*. El intelecto no había recibido mucho énfasis en la antigua tradición cultural hebrea. Por una circunstancia del destino, un vecino cercano de Israel fue el mundo griego; así, mucho antes del surgimiento de la crisis cristiana en Isra-

el, la influencia cultural griega se había expandido a través del llamado helenismo.

Entonces, en esencia, lo que los "padres" de la Iglesia hicieron, al usar los recursos culturales del helenismo (principalmente en su versión neoplatónica), fue construir un sistema de *dogma* cristiano, en el sentido técnico del término. Tardó mucho en desarrollarse, pero un hito fundamental fue la adopción del credo de Atanasio en 451 d.C. Este estableció que el criterio decisivo para poder identificar a un adulto como cristiano, sería su aceptación del sistema de *creencias* establecido por la Iglesia.

He denominado de forma metafórica al intelecto como un "diablo", pues tiene un potencial de expansión o generalización y por lo tanto de "poder escapar del control", que trasciende en mucho al complejo erótico. De hecho, una parte principal de la historia cultural de Occidente desde la consolidación de la Iglesia occidental,[6] está llena de controversias y conflictos respecto al estatus del dogma cristiano. Estas tienen que ver tanto con sus divisiones internas como con sus relaciones con el intelectualismo "secular", especialmente con la filosofía, la ciencia y después, la ideología.

Como antecedente a la Reforma protestante, el Renacimiento (con su apogeo en Italia central, la sede papal) involucró, si juzgamos con criterios medievales, una cantidad considerable de lo que normalmente se llama un proceso de "secularización". Un desarrollo económico nuevo y sustancial fue una de sus características principales, pero también un florecimiento cultural muy importante. Hubo mucha literatura de tendencia secular (Petrarca), análisis político (Maquiavelo) y ciencia (Galileo); pero su centro de gravedad cultural fue la arquitectura y la pintura. Quizás podemos enfatizar esto último. Si bien los retratos de personas se volvieron más comunes en esta época: por ejemplo, la famosa *Mona Lisa* de Leonardo, o bien las pinturas de Boticelli sobre escenas clásicas y completamente seculares como *La primavera*, el núcleo fue claramente la sagrada familia. Pero aquí, las figuras centrales de la *Madonna* y su hijo, sufrieron un proceso de "humanización", especialmente en cuanto a la figura de María. De he-

[6] A partir de aquí, mi discusión tendrá que limitarse al ala occidental del cristianismo, que, hasta la Reforma protestante, era católico-romana y después, tanto católica como protestante.

cho, sería difícil deducir de una *Madonna* de Lippi o de Raffaelo que María supuestamente fuese virgen, y que la procreación de su hijo estuviera totalmente disociada del goce erótico. Aun en la figura de María en la famosa *Anunciación* de Fra Angélico, hay un tono de aceptación tierna y alegre, en contraste con, al menos, el cuadro de la *Anunciación* de Leonardo expuesto en el Museo de Milán. Si bien hubo simultáneamente un marcado descenso de las pinturas sobre el tema de la crucifixión, es un hecho que una de las obras maestras del Renacimiento fue la *Pieta* de Miguel Angel que, en su representación extraordinaria de la angustia maternal, es muy "humana".

Se ha dicho a menudo que el Renacimiento fue en gran medida un movimiento "humanístico". En el contexto del análisis anterior, esta afirmación puede interpretarse especialmente en cuanto al arte como la aceptación de por lo menos aquella parte del "mundo" que tiene que ver con la familia humana y, de manera importante, creo con la relación entre madre e hijo. Aquí sucedía algo que obviamente iba a tener repercusiones mucho más allá de la relación madre-hijo.

La Reforma protestante no comenzó en Italia, sino más al norte de los Alpes, en Alemania central. Tuvo un tono mucho más "sobrio" que el Renacimiento: de hecho, fue en gran parte una reacción en contra de la "secularización" de éste, como el mismo Lutero asentó. Pero impulsó de manera extraordinaria la causa de lo que estamos llamando la "aceptación" del mundo. El punto crucial fue el "colapso" del dualismo cristiano entre los mundos espiritual y temporal.

El sistema del cristianismo católico-romano estuvo esencialmente compuesto de dos niveles o de dos "clases". En el contexto religioso, la diferencia crucial no era entre la aristocracia y la gente común, sino *entre los miembros de las órdenes religiosas y los laicos.* Dentro de la Iglesia, la Reforma fue, en el sentido técnico, una revolución, ya que en las regiones protestantes, eliminó a estas órdenes al clausurar los monasterios.

Esta clausura fue un paso decisivo que se dio bajo el liderazgo de Lutero, quien cabe recordar, era un monje agustino cuando se inició la Reforma. Este movimiento hizo tambalear al equilibrio precario existente entre la Iglesia cristiana y el "mundo" que hemos tratado de describir. La primer víctima necesariamente fue el celibato monástico y su organi-

zado sistema de vida religiosa protegido de las tentaciones eróticas del mundo. Es cierto que el celibato del clero "secular" estaba lejos en importancia religiosa de el del clero religioso. El mismo Lutero, autonombrado líder del movimiento de Reforma, simbólicamente consagró esta ruptura radical al casarse, y así romper con su voto monástico del celibato. Además, su esposa había sido monja, lo que agravó aún más la ofensa cometida.

Muchos estudiosos, Sorokin entre otros, consideran que la Reforma fue un paso dado a través de una serie de fases de "secularización", mediante las cuales el transcendentalismo original del cristianismo primitivo cedió cada vez más "al mundo, a la carne y al diablo", allanando el camino para la cultura "sensata" de tiempos recientes.[7] Weber, sin embargo, sostuvo que la Reforma no contribuyó a la erosión de la base trascendental de la orientación cristiana; él citó (1930) favorablemente la opinión de Sebastian Franck de que la Reforma significó que "cada hombre se convertiría en monje". Lo importante era que ahora, después de la Reforma, tanto los laicos como los monjes "laicos", tendrían obligaciones "ascéticas". Esto era el trasfondo y antecedente dominante de lo que yo he llamado, en contraste con el Renacimiento, la "sobriedad" (*grimnes*) de la atmósfera en que sucedió la Reforma.

EL SIMBOLISMO CRISTIANO Y LAS CUESTIONES ECONÓMICAS

Hasta aquí hemos presentado un resumen muy superficial del desarrollo de la cultura occidental judeo-cristiana. En términos religiosos esta cultura se ha caracterizado por la existencia de una alta tensión entre los focos transcendentales de orientación y el campo "temporal", o según la fórmula de Weber, el campo "terrenal" o "mundano" de la experiencia empírica humana. Hemos afirmado que el transcendentalismo mejorado o "en ascenso" del cristianismo, en contraste con el judaísmo, dio lugar a una profunda ambivalencia con respecto a la esfera sexual. Esto explica la transición evolutiva de los niveles de organización y el logro de tipo orgánico-sub-

[7] Mi conflicto sociohistórico con Sorokin surgió a raíz de esta reflexión, ya que él rechazaba todos los puntos de vista de Weber sobre la Reforma (véase Parsons, 1963).

humano, a un nivel propiamente humano. Probablemente la civilización "cristiana" ha llevado la base normativa de esta transición más allá que cualquier otra forma comparable de civilización. Este logro, desde una perspectiva societaria y evolutiva, es consecuencia, como ya hemos afirmado, de la superación de la "crisis de ambivalencia" en la orientación religiosa cristiana frente a la sexualidad humana. Una parte rechazó totalmente los valores positivos de la sexualidad, como lo muestra el "culto del celibato" como un ideal. Contrarrestando este ideal estaba la legitimación religiosa gradual de la familia humana, con la madre novirgen como la figura simbólicamente central. Consideramos que esto era ya obvio durante la época del Renacimiento.

Entonces, la hipótesis de esta sección del ensayo es que el desarrollo del industrialismo, en una fase evolutiva muy posterior, resultó ser un fenómeno paralelo en importancia y estructura a la misión de los gentiles, y que la situación resultante se concretó en un sistema simbólico, en este caso generalmente llamado una "ideología" más que una teología. Esto resulta extraordinariamente congruente —en un sentido "estructural" y no concreto o simbólico— con el cristianismo. Regresaremos a este tema más tarde.

El cambio básico de orientación que llamamos la Reforma protestante, creó un terreno latente para una nueva crisis de legitimación de las reocupaciones terrenales o "mundanas" en Occidente, una crisis que tuvo un trasfondo fundamentalmente cristiano. Esta vez, el foco del conflicto moral se localizó no en la "concupiscencia de la carne", sino en las "cosas económicas", como las llamamos nosotros. Como sucedió en el caso de lo erótico, el aspecto simbólico de este conflicto no se evidenció inmediatamente, sino hasta tres siglos después de la Reforma original, o sea después de la Revolución industrial.

De igual manera que en el caso del complejo erótico, hubo una larga historia de similar ambivalencia moral. Una de las primeras manifestaciones de esto fue el hecho de que Aristóteles (en su *Política*) trató de establecer una distinción entre adquisición "natural" y "no natural", para usar una fórmula adoptada por Karl Marx, pero que había sido utilizada también por Tomás de Aquino. Una preocupación excesiva sobre la riqueza fue un tema principal de los profetas hebreos. El Evangelio advierte: "Si quisieras ser perfecto, vende todo lo que

tienes y dalo a los pobres." (*Lucas* 18:22) y "no os afanéis por el día de mañana, porque mañana Dios proverá". (*Mateo* 6:34). Finalmente, cabe agregar que *todas* las órdenes religiosas cristianas incorporaron votos de pobreza a su régimen. El monje individual era pobre, pero las órdenes, en muchos casos, se volvieron ricas y de hecho, algunos intérpretes cínicos de la Reforma sostienen que los motivos principales de la misma, quizás especialmente en la Inglaterra de Enrique VII y sus ministros, consistieron en la posibilidad de apropiarse de esta tentadora riqueza. Pero la enorme reducción del sistema monástico, ciertamente, no resolvió la ambivalencia cristiana con respecto a la riqueza; esta ambivalencia reapareció bajo otras formas.

Numerosas y recientes opiniones consideran que así como la decadente sociedad romana provocó la reacción de la Iglesia cristiana primitiva, el "libertinaje" de la Roma papal de fines del Renacimiento conmocionó a Lutero. Sin embargo, hubo un aspecto "latente" (*sleeper*) y muy importante que influyó en el ataque a los monasterios, pues los religiosos habían hecho votos no solamente de celibato sino también de *pobreza*. Como en el caso del celibato, la abolición de los monasterios significó que no existiera más una comunidad religiosa *organizada*, dedicada a la protección de sus miembros en contra de las tentaciones y males de la riqueza.

La otra innovación de la Reforma protestante, en apariencia igualmente importante, fue la abolición —o por lo menos un cambio drástico en el significado— de los sacramentos católicos. En realidad, esto resultó en la negación del famoso "poder de las llaves". Este cambio eliminó el papel de intermediario del clero entre las cosas divinas y las humanas, y colocó al individuo humano en una relación de inmediatez con Dios. Esto es el fundamento de la fórmula primordial de Lutero de que la salvación se lograría "solamente a través de la fe" y no "mediante las obras". La venta de indulgencias que Lutero descubrió al visitar Roma fue uno de los estímulos principales —por lo menos a nivel personal— para sus actos revolucionarios (Erikson, 1958).

Sin embargo, hubo un conjunto aún más sutil de implicaciones posibles de este cambio básico. En gran parte de la historia judía y cristiana, existe mucho énfasis en lo que frecuentemente se ha llamado la "soberanía" de Dios sobre los humanos. El uso del nuevo símbolo "padre" en lugar de la ex-

presión propia del *Viejo testamento* "Señor de las huestes" redujo enormemente las connotaciones "autoritarias" del símbolo "señor". Existen, sin embargo, innumerables referencias a los humanos como "hijos", aun de Dios, con las implicaciones obvias de dependencia (véase Bellah, 1970).

A pesar del fuerte énfasis, tanto de Lutero como de Calvino en las características "absolutas" de Dios, la Reforma protestante aceleró —si es que no inició— una tendencia "democratizante" de gran relevancia en la interpretación de la relación de Dios con la humanidad. Esto se puede expresar como un cambio en la concepción: de la supeditación de la humanidad a Dios, a una *asociación* de la humanidad *con* Dios. En círculos religiosos protestantes, dicha tendencia ha sido muy vacilante pero implícita en la "lógica simbólica" de la situación.

Este cambio debería relacionarse con una concepción central que floreció plenamente en la rama calvinista del movimiento protestante, a saber: que la misión terrenal de los cristianos se había transformado de la salvación de las almas individuales, a la de la construcción del "Reino de Dios en la tierra". Por supuesto, esta actitud contrasta fuertemente con la afirmación de Jesús de que "Mi reino no es de este mundo" (*Juan* 18:36). Me parece que "logológicamente" (*logologically*), si adoptamos el término de Kenneth Burke (1970), este cambio hace de Dios el "líder" del gran plan de construcción; ya no es más el "creador" y único determinante de lo que sucede en el mundo humano. Que el *Evangelio* describa a Jesús como "el único hijo *nacido* del Padre", me parece que es un paso importante en este camino. Todo esto es congruente con la idea de que el cristianismo no ha sido "antimundo", en un sentido simple, sino que ha tendido a aceptar el mundo, bajo la fórmula que Weber expresó de manera clásica, o sea, de tratar de lograr "el dominio *sobre* el mundo" no simplemente la adaptación racional *al* mundo.

Otra característica del desarrollo religioso del protestantismo es de suma importancia para mi análisis. Esta tiene que ver sobre todo con su rama más influyente, aquella derivada de John Calvino. El calvinismo inicial proporcionó una versión muy definida del dualismo cristiano del que hemos hablado. Sobre la base de la Reforma, por supuesto, no se podría enfatizar el concepto medieval de los dos "mundos", de lo espiritual y lo temporal. Estaba más bien organizada alrededor del estatus espiritual de los individuos según la doctrina de la

predestinación. Hubo dos y sólo dos clases de individuos: los elegidos y los condenados; estos últimos recibieron la etiqueta explícita de "réprobos" o "malvados". Este destino espiritual había sido decidido por Dios desde la eternidad con base en elementos humanamente incomprensibles.

Weber, en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1930), reiteró la importancia de esta situación. No tenía sentido el esfuerzo del individuo para lograr su propia salvación, por medios sacramentales o por una conducta moral. Lo que el individuo podría hacer estaba limitado por el logro de la certeza o del convencimiento personal de la salvación a través de la elección. El estado de salvación podría manifestarse en una dedicación heroica e intensiva, al servir como un instrumento de la voluntad divina en la construcción del reino de Dios en la tierra, a través de la "labor" relacionada con una *vocación* (*calling*), término de origen luterano y puritano cuya significación recalcó Weber. (Esta orientación hacia el trabajo terrenal, dicho sea de paso, representa una antítesis importante frente a la concepción utilitarista posterior de la "búsqueda racional de autointerés", aunque *ambos* fueron usados para explicar tipos similares de acción concreta.)

El calvinismo primitivo fue la versión más radical del cristianismo protestante, con la excepción, quizá, de ciertas sectas. Logró combinar una evaluación drásticamente negativa de las cosas de este mundo, de nuevo en sentido religioso, con, al mismo tiempo, un poderoso mandato para actuar *en* el mundo y cambiarlo conforme a los ideales cristianos.

El calvinismo radical, empero, no pudo seguir siendo dominante en la escena protestante, incluso en el mundo holandés y en el de habla inglesa, donde alcanzó su arraigo más fuerte. Cedió poco a poco frente a lo que puede llamarse el protestantismo "liberal". Así, los puritanos ingleses, fundadores del movimiento colonial norteamericano del siglo XVII, ya no eran calvinistas estrictos, esto es, creyentes en la predestinación. Como Perry Miller (1964) ha demostrado claramente, los puritanos eran partidarios del contrato "a la mitad" ("*half-way covenant*"), responsable en gran parte de haber disminuido la importancia de la predestinación. El resultado final de este proceso —para la mayoría perteneciente a lo que Weber llamó el protestantismo "ascético"— fue el desarrollo de una concepción distinta: el individuo no solamente podría saber su propio estado de gracia, sino que también podría tener

una influencia fundamental sobre sí mismo, no mediante la adquisición de demostraciones sacramentales del mérito religioso, sino por sus "buenas obras" en el sentido moral.

Como Weber enfatizó, la predestinación podría tomarse en serio solamente si se acompañara por una muy severa tensión psicológica. Conjuntamente, sin embargo, existía una paradoja cultural profunda: por la construcción del reino de Dios en la tierra, ¿en qué sentido se podría realmente rehacer el "mundo", o sea la sociedad humana concreta, si tomamos en cuenta su historia de estar "inundado en el pecado y la muerte"? ¿Podrían existir criterios de progreso en la tarea de dicha construcción? ¿O eran *todas* las sociedades humanas (como los primeros cristianos pensaron), igualmente corruptas en su naturaleza, en el sentido religioso? La esencia del protestantismo ascético se hubiera vuelto un sinsentido si éste fuera el caso. La premisa teológica central tuvo que reconocer que, si la humanidad tuviera a su cargo la labor de construcción del reino, resultaría un "doble aprieto" particularmente cruel, al creer que no se podría lograr *nada* significativo en la realización de esta labor para la naturaleza de la relación de Dios con la humanidad; todos seríamos no solamente "pecadores miserables", sino también pecadores *igualmente* miserables, no importa lo que hubiéramos hecho —o no— para la construcción del reino terrenal.

En este sentido, el protestantismo liberal ha proporcionado el marco de referencia religioso dentro del cual cristalizó lo que parece haber sido el sector más influyente de la sociedad moderna: las sociedades de habla inglesa de la Gran Bretaña y de Norteamérica y sus vástagos (*offshoots*), por ejemplo, Australia. Weber tuvo razón al decir que el marco de referencia de la estructura simbólica religiosa en el cual se llevó a cabo esta transición era lo que él llamó protestantismo *ascético*. Pero éste a su vez estaba compuesto por dos componentes ambivalentes y conflictivos: el calvinismo predestinatario, y lo que aquí llamo el protestantismo *liberal*.

No es posible trazar aquí las múltiples y complejas ramificaciones pertinentes al tema. Quisiera centrarme en el análisis de uno de los procesos principales de cambio estructural en la sociedad, y sus movimientos simbólicos, en este caso generalmente llamados "ideológicos" más que "religiosos". El cambio estructural esencial que tengo en mente es la concatenación

compleja de eventos normalmente denominada "revolución industrial", que comenzó en la última parte del siglo XVIII, principalmente en Inglaterra (Smelser, 1959).

El proceso estructural decisivo que distinguió la revolución industrial de la anterior de tipo "comercial" fue la introducción del "sistema de fábrica", como frecuentemente se le llama. Para un sector estratégicamente importante de la población, el lugar y el contexto social de residencia ya no era el mismo que el lugar de trabajo. El énfasis simbólico se centró en la llamada clase trabajadora —las personas "empleadas" en las fábricas por los dueños de las mismas. Por supuesto, esto quiso decir que los "trabajadores" no eran propietarios de la fábrica donde trabajaban o de su equipo; tampoco eran dueños de las materias primas que trabajaban ni del producto de su trabajo, como por ejemplo, la tela de algodón. Esta situación era resumida en la famosa "separación del trabajador de los medios de producción"— la separación de su propiedad y control. Pero desde otra perspectiva, *simultáneamente* fue la separación del trabajador de las labores domésticas, es decir, de la familia y de otros habitantes de la casa donde él mismo vivía (Giele, 1977). Mientras que la "vida" en familia y el trabajo económicamente productivo transcurrieron en el mismo lugar físico y fueron compartidos por el mismo grupo social, *ninguna* de estas separaciones había ocurrido. Los prototipos de esta situación eran la familia del campesino y del artesano tradicionales.

Durante la transición de la Edad Media hacia y a través de lo que frecuentemente se llama la temprana "modernidad", la sociedad occidental había sufrido un proceso de cambio estructural, cuyos aspectos esenciales he caracterizado como los de diferenciación, adaptación, inclusión y generalización de valores (Parsons, 1977). El proceso de diferenciación entre el contexto de residencia y el de trabajo, afectó la estructura previa en un punto especialmente sensitivo.

Desde cierta perspectiva, la separación del trabajo del contexto social familiar y del parentesco podría considerarse como la derogación de la legitimidad, difícilmente alcanzada, del contexto doméstico. De hecho, desde entonces numerosas Jeremiadas han deplorado la "decadencia de la familia", al aceptar que *por supuesto* la familia en realidad ha *entrado* en decadencia (véase Ogburn, 1928).

Desde otra perspectiva, se hizo evidente el estatus de la "economía", esto es, del sistema de mercado que lograba un lugar cada vez más prominente, y que obligó a clases sociales enteras, no solamente como individuos, también como familias, a ocupar una posición de dependencia con respecto a los salarios pagados por los propietarios.

Si tomamos en cuenta la propensión de las personas influyentes a recibir casi cualquier cambio estructural importante en la sociedad con sospechas y hostilidad, no debe sorprender que fácilmente creyeran que dicho cambio era obra del diablo o de algún "monstruo" malévolo. Esta reacción se basó, en parte, en el hecho de que el dinero y los mercados en la antigüedad eran el simbolismo de cosas moralmente inciertas, como en el caso de la "crematística" de Aristóteles; o sea, el uso del dinero (D) para adquirir mercancías (M) que a su vez se usan para obtener más dinero (D-M-D). Proceso que debería distinguirse de la "adquisición natural" o de la venta de mercancías a cambio de dinero que se gasta para adquirir más mercancías (M-D-M). Marx tomó esta fórmula directamente de Aristóteles. Este proceso sintetizaba aquella cosa malévola que Marx llamó "capitalismo".

Aunque no recuerdo jamás haber visto esta idea expresada antes, creo razonable sugerir que la separación del trabajador del contexto familiar fue el equivalente funcional, en importancia simbólica, de la separación de la comunidad religiosa cristiana de la matriz étnica judía de donde se originó. La misión de San Pablo con los gentiles fue, por supuesto, el centro de la misma.

La característica crucial común es que ambos representaron rupturas con una matriz relativamente particularista, de matriz *Gemeinschaft*, en favor de un ambiente más universalista donde el estatus básico, como por ejemplo, en el caso del cristianismo primitivo, el ser cristiano, ya no se definió en términos de la "pertenencia" o no (*embeddedness*) a la comunidad primordial. Este paralelismo simbólico hace que el crecimiento económico se considere como un factor progresita en términos *religiosos* —como lo es, al menos implícitamente, para Weber.

La primera familia moderna, como matriz particularista y difusa, se había visto reducida a proporciones cada vez más pequeñas, al ser típicamente una unidad en una pequeña co-

munidad local. Pero existen razones de peso para afirmar que este descenso relativo en la importancia sociocultural de la familia fue contrarrestado con un aumento (en términos de nuestra discusión) en el énfasis en las preocupaciones del individuo humano, especialmente como persona. Creo que hemos dado algunas bases para constatar que la influencia del movimiento religioso cristiano tuvo mucho que ver con este proceso de transformación.

Al recordar las etapas protestantes mencionadas, quizá podamos decir que las personas dentro de la tradición "principal" de origen religioso cristiano y occidental, habían *aceptado*, en el sentido de la discusión anterior, la familia humana, con su trasfondo del erotismo simbólicamente generalizado; ahora tenían que afrontar el problema de qué iban a hacer con respecto al siguiente nivel de acción; el económico.

Este cambio estructural aparentemente colocó al "trabajador" dentro de un contexto especial de fuerzas "económicas". Los trabajadores fueron extraídos de la familia dominada por el parentesco y colocados, en sus papeles como trabajadores, dentro de un contexto dominado por los intereses del mercado del patrón, del sistema de ganancia, y si vamos un paso más allá en la generalización simbólica, su involucramiento en el sistema "capitalista". Si tomamos en cuenta la disposición a sospechar moralmente de cualquier cosa económica, aun cuando esta división se acepte como necesaria y útil, no debería sorprender que lo económico se hizo el centro de dos movimientos importantes. Ambos movimientos, con grados diferentes de radicalismo, han cuestionado la legitimidad moral de esta forma de "liberar" lo económico de su adscripción o pertenencia anterior a la matriz familiar. El primero de estos dos fue el movimiento socialista; recibió una fuerte expresión simbólica en la conexión marxista del "capitalismo" en sus relaciones con el "socialismo". El segundo movimiento cristalizó en lo que se ha llamado el pensamiento "sociológico", que evidenciaba una nostalgia por la situación en la cual este proceso de diferenciación estructural de la sociedad todavía no se daba. Esta corriente alcanzó una culminación simbólica en la obra de Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1887) y el movimiento en general puede

calificarse como de un romanticismo de tipo *Gemeinschaft*. Este ha tenido muchas repercusiones.[8]

EL TRIUNFO DE LA IDEOLOGÍA "ECONÓMICA": EL MARXISMO

Dado que en el siguiente análisis constataremos que el término *económico* se ha vuelto muy ambiguo, sería conveniente comenzar por definir lo que entendemos por "económico", en un sentido técnico-analítico.

El problema teórico central tiene que ver con la posición de la "economía" en la estructura total de una sociedad, especialmente en la de tipo moderno o industrial. La "escuela económica" —por ejemplo, como Becker explica (1976)— no establece ninguna frontera teórica dentro del campo de lo que él llama "la conducta social". Sin embargo, si logramos superar lo que he llamado el "dilema utilitarista" (Parsons, 1937), esto nos lleva a la distinción entre varios aspectos funcionales básicos de una sociedad, siempre y cuando esta unidad se trate como un sistema social. Como Smelser y yo concluimos (Parsons y Smelser, 1956), resulta razonable tratar a la economía, en el contexto de una sociedad suficientemente diferenciada, como uno de cuatro subsistemas funcionales primarios de la misma; los otros tres son la *constitución política* (*polity*), la *comunidad societaria* y el *sistema fiduciario* o de mantenimiento de pautas (Parsons y Platt, 1973). Desde este punto de vista, la economía es un conjunto de estructuras y procesos principalmente ocupados en la *producción* (incluyendo la "distribución"), para usar el término de los economistas, de los recursos generalizados que pueden asignarse a una variedad no determinada de usos para el "consumo". Por supuesto, el más generalizado de estos recursos económicos es el dinero que,

[8] El libro de Smelser (1959) presenta pruebas fehacientes de que este proceso de diferenciación no fue en ningún sentido instantáneo, y que pasó por diversas etapas. Familias enteras de la clase trabajadora, padre, madre y varios hijos, muchas veces vivían en la fábrica. Un problema principal que surgió como resultado de las primeras leyes de fábrica dirigidas en contra del trabajo de los niños, fue la separación de las familias, al prohibir la contratación de niños —menores de cierta edad— en la fábrica, enfrentando a los padres con el problema de qué hacer con ellos. Smelser cree que esta situación estimuló enormemente el desarrollo de la educación formal, y que la escuela podría resolver este problema, por lo menos de manera parcial.

como los economistas clásicos ya habían entendido, no tiene un "valor de uso", sino solamente un "valor de cambio". Sin embargo, la disponibilidad de un ingreso en dinero, permite al receptor escoger entre los bienes y servicios del mercado, sin tener que sujetarse a las restricciones de un intercambio adscriptivo o de un sistema de trueque.

Para el marxismo la economía clásica desempeñó el mismo papel intelectual que el neoplatonismo para el cristianismo, economía que fue un producto cultural típicamente inglés, como típicamente griego era el platonismo. Como Dumont (1977) lo explica, la economía clásica surgió en el siglo XVIII de las filosofías de Hobbes y Locke del siglo XVII, ciertamente influidos por Hume. Otra vez, según Dumont, dicha economía tomó un giro decisivamente económico en el siglo XVIII con Mandeville y más que nada, con Adam Smith. En el siglo XIX, alcanzó una madurez total con el *utilitarismo*. Por supuesto, fue vital el hecho de que la Reforma protestante, particularmente ascética, estuviese de trasfondo.

Es interesante señalar que, en general, el pensamiento económico hegemónico desde entonces se ha ocupado del consumo, si bien su análisis técnico ha sido descuidado. Sin embargo, durante el periodo de la génesis decisiva de la ideología económica, la preocupación fundamental era la *producción*, y por lo tanto los *factores* de producción, a diferencia del otro tema central de la teoría económica, las "partes del ingreso" o la distribución de la riqueza.

Los economistas clásicos, especialmente David Ricardo hicieron una clasificación de tres factores de la producción: tierra, trabajo y capital. Si hacemos caso omiso de los aspectos técnicos, incluido el papel del análisis "marginal", la tierra como factor central de la producción fue abandonado, principalmente debido a que estaba relacionada con la agricultura, y en consecuencia aparentemente no era muy relevante para el nuevo sistema industrial. Por el momento, quedaron dos factores relevantes: trabajo y capital, con sus relaciones mutuas. Esto es, en términos simples, el marco de referencia de la concepción de que existe un sistema "capitalista". Marx no inventó este marco de referencia; más bien lo adquirió del pensamiento del corredor de bolsa capitalista, Ricardo.

Quizás el otro concepto más importante en el complejo económico capitalista era el de mercado. No era nada nuevo, por supuesto, aunque Barber (1977) ha demostrado que el

análisis del mismo ha sido sorprendentemente ignorado por los economistas. Lo que sí *resultó* nuevo, fue el desarrollo, a gran escala, de mercados para los *factores de producción*, en contraste con los de los bienes de consumo, que antes habían sido fundamentales. Además, de los dos factores, capital y trabajo, el mercado de trabajo llegó a ser, en un periodo decisivo, absolutamente sobresaliente. En el pensamiento económico, hubo una larga discusión con respecto a la relaciones entre "bienes de capital" (materiales y maquinaria, por ejemplo) y "fondos de capital" (recursos monetarios utilizados para financiar la producción). Sin embargo, en general, se dedicó más atención a la combinación de propiedad, por un lado, y empleo, por el otro, aunque ninguna de estas categorías eran estrictamente económicas, en el sentido analítico.

¿Qué era, entonces, el "trabajo"? Como un símbolo: ¡una unidad compleja! En la tradición de la teoría económica técnica desde Ricardo en adelante, en un sentido estricto se le ha considerado como un factor de producción. Esto quiere decir que el concepto "trabajo" subraya la contribución de la acción de los individuos humanos a la producción de lo que después se llamó la "utilidad" de los bienes y servicios económicos. Esta concepción, sin embargo, se podría aplicar tanto a la contribución de los trabajadores esencialmente definida como una "persona empleada", como a la del capitalista, quien no solamente era propietario y patrón, pues también, especialmente mediante la toma de decisiones complejas, dejó una huella "humana" en los procesos concretos de producción. Sin embargo, este aspecto alcanzó un desarrollo teórico solo mucho después de Marx, especialmente en la obra de Alfred Marshall.

En el mismo periodo, Marx había consolidado lo que era en aquel entonces una concepción del trabajo a la vez más amplia y más estrecha que la comúnmente encontrada en los análisis principalmente económicos. Era más estrecha, por un lado, ya que limitó el concepto de trabajadores a los ocupantes del rol de empleados en el nuevo sistema de empleo; la concepción de Marx omitió cualquier análisis de la acción humana de los capitalistas, excepto a través de la inferencia de que, al seguir sus intereses definidos por el mercado, estos se ocupaban exclusivamente de la "explotación" de los verdaderos trabajadores.

Por otro lado, el concepto de trabajo llegó a definirse de

manera más amplia, ya que no era solamente una categoría *económica* en el sentido analítico, sino que llegó a referirse a uno de los niveles más generalizados del estatus social. Se decía que el trabajo era el elemento constitutivo de una de las dos clases sociales más importantes, cuyas relaciones determinarían el futuro entero de la sociedad humana; por supuesto, las dos clases eran el trabajo (clase trabajadora) y el capital, según una versión; proletariado y burguesía, en la otra.

En síntesis, este era el trasfondo simbólico del lado "radical" de lo que creo puede correctamente llamarse el drama *religioso* con respecto a las cosas económicas. Dentro de la tradición de lo que Weber llamó el "rechazo religioso del mundo", los socialistas, como los primeros cristianos, crearon una visión simbólica del mundo como algo radicalmente malo. La continuidad entre estas visiones del mundo fue simbolizada en primer lugar, aunque no exclusivamente, por el hecho de que la pobreza, al igual que el celibato, se hizo el punto nodal de una concepción de la vida religiosamente superior. En el caso de miembros de las órdenes religiosas anteriores, la pobreza se expresó en la pobreza voluntaria relacionada con el estatus monástico. En el caso del proletariado, se expresó en la pobreza forzosa relacionada con el estatus de clase trabajadora, que, según la definición marxista, se debió a la "explotación" capitalista.

En años recientes, se ha hecho referencia frecuentemente al marxismo como una religión, calificada como *secular*. Más recientemente, Daniel Bell (1978b) ha usado el adjetivo *política*. Yo creo que esta descripción es correcta, si consideramos al marxismo en el contexto de la historia religiosa de la civilización occidental. Ciertamente pertenece a la categoría weberiana de "rechazos religiosos del mundo". Pero representó un rechazo todavía más ambivalente que el del cristianismo temprano. El mundo "pecaminoso", o por lo menos censurable, era claramente el sistema capitalista. Esto es el aspecto simbólicamente esencial de la famosa idea del determinismo económico o del materialismo histórico: las cosas económicas en su forma específicamente capitalista. Existe un paralelismo entre la creencia de los cristianos primitivos de que la esencia del mundo era el pecado, y la creencia de los marxistas, pues para ellos la esencia de la sociedad industrial no socialista es el capitalismo, con todas sus connotaciones simbólicas.

La aceptación simbólica de esta actitud ambivalente hacia el mundo moderno se evidencia en el concepto de producción, en un sentido vagamente económico. El mensaje era que la producción misma es buena. Lo malo descansa en su control y en la *distribución* del producto. A partir del esquema de Ricardo sobre los factores de producción, Marx afirmó que *solamente* el trabajo es realmente productivo. La afirmación canónica de este "dogma" es la teoría del valor que, si bien con un significado bastante diverso, fue tomado de Ricardo. Sin embargo, ha sido llevado a niveles de generalidad jamás imaginados por los Ricardos del mundo.

En un sentido, se puede decir que el marxismo concebía al "proletariado" o a la "clase trabajadora" como el equivalente del "remanente de salvación", idea manejada por algunas ramas del protestantismo. En realidad, el proletariado no llegó a ser la parte mayoritaria de la población de la sociedad de aquel entonces —como Marx incorrectamente predijo—, pero la "clase trabajadora" sí era el sector simbólicamente *crucial*. El proletariado era la *matriz* —nótese la palabra— de la cual el partido comunista surgiría como vanguardia; a su vez, el partido sería el agente de salvación de la sociedad malévola, en estado de degeneración, mediante la revolución, proceso que ha sido interpretado como el tránsito de la sociedad capitalista a un estadio "superior", eventualmente el del comunismo.

Debemos recordar que en el primitivo mito cristiano, había una figura enigmática y residual en la sagrada familia, en contraste específico con la figura sobresaliente de María, madre de Jesús. Está figura era José, a quien Leach (1969) muy acertadamente llamó el "padre sociológico" de Jesús. Si en realidad existe algún paralelo simbólico entre María y Jesús, por un lado, y el proletariado y el partido comunista, por el otro, entonces, la mitología marxista debe tener una figura correspondiente a José.

Sugiero que para el marxismo, este paralelismo se encuentra precisamente en la figura del "capitalista"; de la misma manera que Marx había despersonificado a María y la había convertido en el proletariado, aquí la figura simbólica no era más la persona individual de José, sino la categoría del capitalista. Lo importante es subrayar la ambivalencia manifiesta en ambos casos. En el caso cristiano, por un lado, el problema estribaba en saber en qué sentido José era el padre de Jesús. Por

otro, el problema giraba en torno a la pregunta de si José había o no "contribuido" a la generación biológica de la muy especial figura de Jesús, quien era Dios y hombre al mismo tiempo. A un nivel un poco distinto de significación simbólica, se puede decir que José fue el judío simbólico. representó la comunidad étnica judía, de donde surge el cristianismo. Esto coincide con el énfasis del Evangelio respecto a la descendencia de Jesús de los patriarcas y reyes de Israel, al establecer que él era de la familia de David. Sin embargo, como Leach ha señalado, esta genealogía se hizo a través del linaje de José ¡no de María! ¿Podría existir una expresión más clara de la ambivalencia cristiana hacia lo judío?

¿Habría el "capitalista" —parcialmente personificado— contribuido a la "salvación" del proletariado del malévolo sistema capitalista? Desde un punto de vista, esta idea era obviamente inconcebible. Sin embargo, la doctrina marxista sostuvo que, sin la introducción de los modos capitalistas de producción, no se hubiera alcanzado el aumento enorme en productividad que caracterizó la revolución industrial. De esta manera, hasta los capitalistas no estaban completamente desprovistos de algún mérito religioso, en el sentido relevante para nuestro análisis.

Aparentemente hubo un cierto paralelo histórico entre lo que hicieron los primeros cristianos y lo que hicieron los socialistas modernos, incluso en cuanto a la ambigüedad y parcialidad de su éxito. Además de la condena retóricamente severa del mundo, cada uno, en sus aspectos relevantes, incluyen ciertas "cláusulas de escape" relacionadas con la situación de estar "perdidos en el pecado". El alma cristiana era, por definición, elegible para la salvación, pero solamente bajo la condición de aceptar la fe. El creyente marxista podría también participar en el proceso de redención en virtud de la adopción del sistema de creencias "verdaderas". Esta aceptación podría borrar las consecuencias de anteriores compromisos y relaciones, en el caso cristiano, con el "mundo", según la definición de la comunidad étnica judía; en el caso socialista, de relaciones previas con el malévolo sistema "capitalista". Para la estricta religión del marxismo, la única vía de salvación era a través de partido y movimiento revolucionarios. Pero, de la misma manera que el calvinismo estricto cedió frente a lo que hemos llamado el protestantismo liberal, también el marxismo estricto ha cedido a la fusión con el "socialismo democrático".

Pero nos estamos adelantando. La congruencia de la estructura simbólica entre ambos movimientos religiosos se extiende a su estratificación interna. El equivalente del "pagano", o sea todos aquellos ajenos a la comunidad cristiana, era el mundo "capitalista". Después, en el cristianismo, aquellos que en un sentido "deberían saber más", ya que eran civilizados, se les llamó "gentiles" (*heathen*); aquellos que se habían "convertido a la fe" eran, originalmente, miembros de *la* Iglesia; pero después de la Reforma protestante, conformaron *una* iglesia. En la rama comunista del marxismo, la distinción crucial es la que existe entre miembros de *el* Partido Comunista, por un lado, y los socialistas comunes, por otro.

El significado directo del partido es comprensible solamente a través del trasfondo de la Reforma. El partido es más directamente análogo al conjunto de los elegidos calvinistas, o sea la compañía de los "santos" que creyeron que habían sido escogidos para dirigir la gran cruzada, para construir el reino de Dios en la tierra. Atrás de ellos, como ya hemos señalado, estaba la distinción entre los religiosos del catolicismo, los miembros de las órdenes de célibes y pobres, y los cristianos "laicos" quienes "vivían en el mundo" pero, a través de la Iglesia, eran candidatos para la redención. El equivalente marxista de estos últimos es claramente el trabajador común que no es miembro del partido. El estatus de capitalista o, en un sentido más amplio, de "burgueses", es de nuevo diferente. Si bien podrían contribuir al crecimiento de la productividad, también se podrían considerar como bárbaros a quienes habría que enviar una misión de redención.

Si esta relación especial del marxismo con el trasfondo de la Reforma protestante es correcta, entonces nos puede proporcionar una clave para comprender la especial atracción del movimiento comunista en las áreas mayoritariamente católicas de Europa y sus colonias y más allá, en Rusia. Con esto, quiero decir que los países más avanzados en el sentido de la industrialización, ya habían pasado por la Reforma. Eran principalmente los países latinos, en especial Francia, Italia y España, los que todavía no habían experimentado la Reforma. Seguramente no es accidental que los partidos comunistas más fuertes en Europa han sido aquellos de Francia e Italia, y el caso de España probablemente hubiese sido similar si no fuera por la victoria de Franco en la guerra civil durante los años treinta. Gran parte de América Latina se ha caracteri-

zado por periodos de fluctuación entre el comunismo y las dictaduras militares. En estos países, el movimiento comunista puede considerarse por lo menos parcialmente, como un equivalente funcional de la Reforma protestante.

Por otra parte, Rusia siempre ha pertenecido a la rama ortodoxa oriental del cristianismo, lo que está todavía más lejos del protestantismo que el catolicismo romano. Además, llegó a este siglo más subdesarrollada económicamente que Francia o el norte de Italia; podemos hablar, entonces, del régimen soviético como análogo en ciertas cosas al dominio de los santos calvinistas. China pertenece a un círculo de civilización muy diferente, pero sigue el patrón de manera general, si tomamos en cuenta el cambio de énfasis efectuado por Mao, del proletariado al campesinado —razón de su ruptura con Stalin (Brandt, Schwartz, Fairbank, 1952). China, por supuesto, estaba todavía más "subdesarrollada" que la Rusia de 1917.

Existe una última característica del marxismo que reafirma la credibilidad de esta afirmación. El marxismo, igual que otros aspectos de lo que Dumont ha llamado "la ideología económica", propone tratar a la organización de la sociedad moderna, especialmente aquella que surge de la revolución industrial, como un fenómeno principalmente económico. Así, "el trabajo", originalmente incluido —especialmente a través de Ricardo— como un "factor de producción" (uno de los tres en el esquema de Ricardo, uno de los cuatro en el esquema de Marshall), se transformó, según la teoría del valor, en la única fuente de "valor" en un sentido presumiblemente económico pero, en términos de la ideología económica, en realidad mucho más amplio. Marx generalizó aún más al formular su concepto de clase social. El trabajo como factor de la producción llegó a definir la esencia de la clase trabajadora, que resulta ser no solamente la fuente de valor económico, sino también el único componente moralmente aceptable de la sociedad moderna.

La categoría económica, en el sentido histórico-teórico, debería designar un componente funcionalmente *específico* de la acción social. Sin embargo, resulta obvio que, en el marxismo, esta categoría se *generalizó* a partir de esta base. Esta generalización no se encontraba relacionada con el eje ya conocido del significado *universalista* de los objetos, que, por lo menos desde Descartes, ha sido fundamental para la categori-

zación de objetos en nuestra tradición cultural. Al contrario, en el marxismo, la generalización se encontraba relacionada con el eje de la *difusividad* del significado motivacional. La difusividad en este sentido es contrastada con la especificidad, mientras que el universalismo es contrastado con el particularismo.[9]

A menos que esté en un grave error teórico, estos dos ejes de generalización, como los llamo, no descansan sobre un mismo *continuum*, sino más bien son *ortogonales* entre sí. Esta relación ha resultado especialmente confusa en el medio cultural moderno, debido al prejuicio racionalista del mismo. Quiero decir que el universalismo, que es en primer lugar una categoría *cognoscitiva*, tiende a contrastarse con el particularismo, no con la especificidad; al contrario, ha sido ignorada la posibilidad de la generalización sobre un eje distinto de aquel del universalismo. Me parece que el surgimiento de la distinción *Gemeinschaft-Gesellschaft*, al final de la vida de Marx, representa una nueva perspectiva para el proceso de diferenciación simbólica. Como se señaló antes, éste se relaciona directamente con la diferenciación, a nivel de la estructura social, entre el contexto del trabajo y el de residencia, el cual hemos comparado con el existente entre la comunidad religiosa cristiana recién establecida y la comunidad étnica judía.

La generalización a lo largo del eje de la *difusividad*, como aquí se usa el concepto, se refiere a los "motivos" de la unidad del sistema de acción en calidad de *actor*. Obviamente el núcleo de esta concepción es la persona como individuo. Pero ha sido generalizado para incluir una variedad de diferentes entidades *colectivas*. Seguramente, la más importante de éstas es la familia humana, debido a su papel central en los procesos de socialización, que resultan en el "logro de metas", equivalentes al de "producción" en el plano económico. A partir de la familia, el grado de generalización en la difusividad se extiende a grupos solidarios más y más amplios, en especial a la comunidad local, cuyo prototipo es la comunidad campesina y después la pequeña ciudad. Históricamente,

[9] Esta terminología técnica se toma del así llamado esquema de las pautas variables. De especial importancia es el hecho de que, mientras el universalismo-particularismo pertenece a lo que yo llamo el conjunto de la "modalidad del objeto", la "difusividad-especificidad" pertenece al conjunto de "orientación", Parsons 1967.

el proceso de generalización tiende a alcanzar el nivel étnico, a su vez estrechamente relacionado con el nacionalismo.

Empero, la versión marxista de este patrón de generalización escogió al *trabajo* como punto de referencia económico —de tipo *Gesellschaft*—, y no al de la familia doméstica —de tipo *Gemeinschaft*—, e intentó elevarlo al nivel supremo de solidaridad difusa. Nada menos que la revolución mundial estaría supuestamente organizada alrededor de la "clase trabajadora".

El concepto clave en este discurso es la *solidaridad de clase.* En este sentido, una característica relevante y particularmente llamativa del pensamiento marxista es que ignora rotundamente a los fenómenos de la movilidad social. Aún más que la mayoría de las ciencias sociales, el marxismo supone que el estatus de clase de un individuo está dado al nacer, y permanece sin cambio hasta la muerte. La familia, concebida como una continuidad de una generación a otra, se considera como la unidad esencial del estatus clasista, más que el individuo. Otra posible implicación es que esto explica la falta en la literatura socialista de una referencia a la educación, pues ésta es obviamente un medio de movilidad social. El hecho de que la *familia* del trabajador se conciba como la unidad de clase, coadyuva quizá a encubrir la anomalía de tratar a un factor universalista (definido en sentido estrecho) de producción (el trabajo), como la base principal de la *solidaridad* particularista de clase.

Esta preocupación con la solidaridad de clase subraya una paradoja muy profunda en la teoría marxista. En la mayor parte de la sociología moderna, que en general sigue la tradición de Durkheim, la solidaridad se concibe a nivel analítico como una categoría de *integración* societaria. Empero, esto resulta ser exactamente lo que no sucede con la categoría de lo económico, por ejemplo, en la forma de "intereses". Así, deducir la solidaridad social del funcionamiento de factores económicos como determinantes últimos de la acción humana, es ir directamente en contra de las tendencias principales del pensamiento acerca de la acción social.

La teoría marxista logra la integración al introducir un dualismo drástico, similar al caso cristiano. Esto significa que los intereses económicos determinan la acción humana solamente hasta la revolución. Es entonces cuando ocurre el famoso *Sprung in die Frieheit*, el "salto a la libertad", después del

cual los determinantes económicos supuestamente dejan de operar. Esto seguramente requiere de la intervención de una entidad que, en relación al cerrado sistema del determinismo económico, es trascendental. La etiqueta marxista para este concepto es "la dialéctica de la historia", acerca de la cual la teoría económica ordinaria no dice nada. El estado de comunismo que vendrá después de la revolución, se parece mucho al cielo cristiano; la revolución misma se parece al día del juicio final. Mientras Marx basó su economía en la teoría "clásica", al adaptar sobre todo a Ricardo, su concepto de la dialéctica de la historia está basado en Hegel, quizás el idealista alemán más alejado del utilitarismo inglés. Aunque, como Marx dijo, "puso a Hegel de cabeza", el resultado de todos modos sigue siendo una metafísica hegeliana.

Debido a que el marxismo nace después de la Reforma protestante, es obvio que no podría simplemente revivir el anterior dualismo cristiano entre las cosas de este mundo y las cosas espirituales. Lo que hizo fue separar los dos niveles en el tiempo, en una secuencia "histórica", para la cual existía el precedente cristiano basado en la concepción del milenio por venir después del juicio final. De esta manera, aun la sociedad cristiana de la iglesia medieval podría entenderse como un arreglo temporal, en espera del milenio. De hecho, cuando la segunda aparición de Cristo no se llevó a cabo después de la resurrección, y aún durante la vida de los primeros cristianos, surgió una fijación en torno al año 1000 d.C.

Cuando dicho año pasó sin que el gran evento se realizara, resultó ser una especie de bomba de tiempo que contribuyó a la generación de una crisis en la sociedad cristiana; aunque la crisis no explotaría hasta cinco siglos después. Se puede decir que la alta Edad Media existía bajo esta sombra. Esta historia constituye otro aspecto de la ambigüedad en la cultura occidental en las relaciones entre lo ideal y lo real, lo espiritual y lo temporal, y con ello la ambivalencia de orientación hacia los problemas resultantes. Aunque nos parece noble la adopción del lema de "socialismo científico", el marxismo no ha escapado del todo de estas ambigüedades y ambivalencias.

EL TRIUNFO DE LA IDEOLOGÍA ECONÓMICA: EL ECONOMICISMO DEL *ESTABLISHMENT*

Durante el gran desarrollo cultural que resultó en el triunfo de la ideología económica, como Dumont la llama, por su-

puesto, el marxismo no estuvo solo. Otra rama del movimiento se relaciona, no con movimientos sociopolíticos de corte radical y disidente, sino con lo que se llama en el mundo occidental "democrático", el *establishment*. Sin embargo, creo que es esencial distinguir entre los pensadores que representan un enfoque radicalmente económico, y los demás intelectuales de las ciencias sociales del presente siglo.

Por economicismo del *establishment*, entiendo la tradición que considera que la economía es la "reina" de las disciplinas sociales. Ha habido una variedad de versiones de esta doctrina. Tomó forma en la Inglaterra del siglo XVIII en íntima relación con el empirismo británico en el campo de la epistemología. Se puede seguir a Dumont en su énfasis en las contribuciones de Mandeville y Adam Smith. Después, floreció durante el desarrollo de la economía clásica con Ricardo y John Stuart Mill. Empero, llegó a ser un sistema de pensamiento mucho más amplio que la economía, y al mismo se le llamó el *utilitarismo*. De sus representantes, el que es probable que tuvo una visión más filosófica fue Stuart Mill, quien escribió sobre muchos temas, no solamente sobre la economía, sino también sobre el gobierno, la ética, la lógica y otros más.

Es importante destacar que, las dos historias analíticas más valiosas en torno a este movimiento, hayan sido escritas por franceses, no por ingleses. El primero es el libro de Élie Halèvy, publicado inicialmente en 1901. También cabe notar, que Halèvy utilizó el término "radicalismo filosófico", que se había usado para referirse al movimiento al inicio del siglo XIX, en su libro *La formation du radicalismo philosophique*. La segunda historia es un libro publicado recientemente por Louis Dumont (1977), al cual hemos hecho referencia: *From Mandeville to Marx: the genesis and triumph of the economic ideology (Homo aequalis: genese et epanouissement de l'ideologie economique)*.[10]

El marxismo adoptó esencialmente la estrategia cultural del cristianismo occidental en el sentido de que consolidó un

[10] Dumont ha sido durante mucho tiempo un estudioso de la sociedad y cultura hindú, sobre las cuales escribió un famoso libro con el título *Homo hierarchicus* (1970). El título en francés de su libro sobre la ideología económica quiere recalcar el fuerte contraste entre Occidente y la India. Me parece una lástima que esta distinción se perdió con el título de la edición en inglés.

sistema claramente definido de "dogma" religioso, y una organización sociopolítica igualmente bien definida: el partido comunista. El ala conservadora de la religión económica, si la podemos llamar así, se puede identificar y caracterizar con más dificultad, debido a que carece de estas dos características fundamentales. La economía sigue en pie como disciplina intelectual, como una de las ciencias sociales. La transición desde una disciplina académica a una ideología ha sido gradual, no marcada por fronteras claramente distinguibles. De hecho, en nuestra sociedad "liberal", tenemos ahora una escuela de "economistas radicales"; algunos de ellos son marxistas bastante ortodoxos, aunque en el sentido político no son comunistas.

Según la historia intelectual relatada por Halèvy y Dumont, el problema más importante es si las ideas en cuestión han sido organizadas o no dentro de lo que yo llamo un marco de referencia *utilitarista*. De hecho el utilitarismo podría caracterizarse como una forma de generalizar el enfoque económico, como Gary Becker lo llama (1976), al entero campo del comportamiento social humano.[11]

El problema teórico fundamental que tanto la versión "conservadora" de la ideología económica como la versión marxista no han tomado en cuenta ni resuelto es, creo, el problema de la integración, o el problema del *orden*. Se puede decir que esta dificultad fue más completa y profundamente comprendida por Durkheim. De nuevo, llama la atención que no aparece ninguna referencia a Durkheim en el índice de Becker de 1976.

Este tema debiera ser muy conocido por la mayoría de los sociólogos y por lo tanto no necesita abordarse aquí. Quiero hacer dos observaciones. La primera se refiere a controversias recientes que no me han convencido para nada sobre lo erróneo de mi posición sobre el problema central aquí debatido, posición que adopté hace cuarenta años en mi libro *La estructura de la acción social*. Por el contrario, dichas controversias me han servido para reafirmar mi convicción de que

[11] Con anterioridad, George C. Homans (1961) había adoptado una posición muy similar. Curiosamente, no existe mención de Homans en el índice de Becker, quizás porque Homans es un sociólogo, mientras que Becker es un economista. Sobre la posición de Becker en general, véase la reseña de Duncan Macrae y de Darwin Sawyer en la *American Journal of Sociology*, marzo de 1978.

mi posición era y es fundamentalmente correcta, y es de gran importancia tanto para la ciencia social como para la ideología en el contexto actual. En segundo lugar, quiero hacer alusión al libro de Becker (1976), pues él es actualmente de los exponentes más importantes de una escuela de pensamiento, de la Universidad de Chicago. Esta escuela ha tratado de extender el uso del "enfoque económico" a áreas donde tradicionalmente no había penetrado, tales como el matrimonio y la familia.

Si bien estoy convencido de lo esencialmente correcto de mi postura adoptada desde hace mucho tiempo respecto a este punto teórico central, no quiero subestimar las posibles contribuciones al conocimiento en las ciencias sociales que ciertas ramas de la escuela económica pueden hacer. Los límites de la misma sólo pueden determinarse mediante el estudio cuidadoso de las áreas problemáticas específicas del comportamiento social. Al mismo tiempo, considero que ningún partidario de la escuela económica ha refutado lo que creo fue la crítica básica de Durkheim al concepto de Herbert Spencer sobre el sistema de relaciones contractuales, que Spencer consideraba el punto culminante de la concepción utilitarista de la sociedad en general, para no hablar de las relaciones económicas en el mercado.

Independientemente del resultado de las discusiones internas en las ciencias sociales, no hay duda sobre lo correcto del juicio de Dumont: existe una ideología económica importante de corte no socialista en la sociedad occidental moderna, y es fundamental para su posición en la sociedad obtener una gran legitimación cultural de una escuela prominente de la economía, presunta reina de las ciencias del comportamiento social humano. Esta es parte de una cultura dentro de la cual el símbolo "ciencia" goza de inmenso prestigio. Muchos economistas, además de los de la escuela de Chicago, están convecidos y orgullosos de que la economía es la "más científica" de las ciencias sociales. Esta es una reminiscencia de la actitud de Marx respecto al "socialismo científico" y a muchos otros fenómenos similares.[12]

[12] Que existe una ligazón simbólica con la psicología, al menos en ciertas ramas, está claramente indicado por Homans, quien se apoya tanto en el modelo de pensamiento económico como en el del conductismo de B. F. Skinner en psicología; Homans sostiene que "en último análisis", la ciencia social es reducible a la "psicología". Obviamente el significado de Homans no tiene que ver con la psicología de orientación freudiana.

Los profesionales de la ciencia económica son obviamente muy importantes en cuanto a su papel de legitimadores de la ideología económica, pero no son sus "portadores" principales. Para el cumplimiento de esta función, debemos primero tomar en cuenta lo que normalmente se llama la "comunidad empresarial", que se ha autodefinido con una palabra que la escuela económica hubiera eliminado de cualquier vocabulario técnico por ser fatalmente contaminada por connotaciones sentimentales. Por supuesto, el "imperialismo" económico subyacente ha rendido muchas declaraciones simbólicas sobresalientes. Con dos de ellas, podemos ilustrar nuestro argumento. Así por ejemplo, en los años veinte, Calvin Coolidge, presidente de los Estados Unidos, hizo la afirmación ampliamente citada: "el negocio de los Estados Unidos son los negocios". Una generación después, en los años cincuenta, el "motor Charlie" Wilson, expresidente de la General Motors y entonces secretario de la Defensa, declaró: "Lo que es bueno para la General Motors es bueno para los Estados Unidos."

Además de estas expresiones simbólicas, se puede citar otro reciente ejemplo de esta prominencia ideológica: la actual moda de análisis de costo-beneficio. Se cree que este es *el* método universal para lograr la eficiencia racional en casi cualquier empresa humana, mucho más allá del mundo de los negocios. Nuestro argumento fundamental es que tanto los costos como los beneficios son casi exclusivamente limitados a lo que se puede expresar (y casi siempre se expresa) en términos *monetarios*.

Hemos comparado el marxismo, especialmente en su forma comunista y como la versión "radical" de la ideología económica, con la concepción calvinista del movimiento para transformar el mundo según un plan divino. Una élite especial, el partido, iba a llevar a cabo la revolución y como resultado, crear un estado totalmente ideal llamado "comunismo". La comparación se extiende hasta el punto donde la membresía en la "clase trabajadora" se consideraba completamente adscrita, como hemos notado, y por lo tanto no abierta a la movilidad; de la misma manera, la distinción entre los elegidos y los condenados había sido decidida por Dios una sola vez, por medio de la predestinación.

Si la comparación es válida, la versión conservadora de la ideología económica que hemos discutido, puede compararse con el protestantismo *liberal*, que en distintas formas, se hizo hegemónico en el mundo protestante durante la fase tardía

de su desarrollo. Sin embargo, el protestantismo liberal, no está de ninguna manera limitado a los determinantes económicos. En el marxismo, el equivalente aproximado del protestantismo liberal en el cristianismo es quizás el socialismo democrático, como hemos sugerido. Como sea, en contraste con el comunismo, ni el protestantismo liberal ni el economicismo del *establishment* tienen una membresía adscrita o un sistema de creencias preestablecido. Los no creyentes todavía pueden salvarse si toman medidas correctas, ante todo si renuncian a las costumbres malvadas de su pasado. Además, el aspecto crítico de esta disposición no se relaciona con sus creencias sino, si se nos permite, con su "buena voluntad".

Uno de los méritos principales del estudio de Dumont es su muy clara hipótesis de que las dos alas de lo que el llama la ideología económica, tuvieron las mismas raíces, que, espero que el lector esté ya convencido, son muy hondas en la historia cultural del mundo occidental. Si existe en el presente ensayo un tema unificador, como totalidad, creo que tiene que ser la relevancia de la famosa concepción weberiana de la naturaleza e importancia de lo que el llamó los "rechazos religiosos del mundo". "La renuncia" podría haber sido una palabra más adecuada, para subrayar la evidente ambivalencia. Las dos formas de ideología económica, que aquí hemos considerado, son expresiones contrarias de una ambivalencia esencialmente religiosa. El primero es un absolutismo que rechaza como mala la búsqueda racional del autointerés (al menos en la forma de ganancia, que es esencial tanto en un sentido económico como técnico); el otro considera que lo económico es la fuente de todo lo bueno.

REFLEXIONES FINALES

En mi plan original, este artículo iba a ser un estudio de ciertos aspectos del simbolismo religioso. Quizás algunos lectores crean que han sido engañados con falsas promesas al leer esta discusión sobre ciertos aspectos del pensamiento económico. No hay duda, sin embargo, de que estos fenómenos, tanto el socialismo marxista como la escuela económica políticamente conservadora, que continúan siendo fenómenos de nuestra historia cultural que nadie podría negar, son de origen principalmente religioso; por ejemplo, las orientaciones hacia lo erótico y hacia la familia presentes en la historia cristiana has-

ta la Reforma protestante y, en muchos sentidos, mucho más allá.

Hemos citado a varios indicadores simbólicos para constatar la relación entre las cosas eróticas y las cosas económicas, entre otros, el hecho de que los religiosos católicos han sido obligados, durante siglos, a hacer votos tanto de castidad como de pobreza, y que resulta significativo que, por lo menos en el idioma inglés, una mujer que da a luz a un niño, entra en "trabajo" de parto, idea que sin duda encaja con las concepciones marxistas sobre el "valor" del trabajo en la "producción".

Sin embargo, en mi historia intelectual personal, la idea de una relación básica entre las esferas económicas y las religiosas, me vino en mente a raíz de la lectura (por primera vez en 1925) del famoso estudio de Weber sobre *La ética protestante y el espíritu del capitalismo.* Durante mis estudios previos a la elaboración de *La estructura de la acción social* (1937) obtuve —a través de la obra maestra de Halèvy— una mejor comprensión del utilitarismo y de nueva cuenta aprecié la muy radical ruptura con la tradición económica que Weber había hecho; no debería extrañar que él no fue bien recibido por los economistas e historiadores económicos ingleses, con la excepción de Tawney. Los utilitaristas supuestamente habían terminado con todos los "sinsentidos" que sobrevivieron de los tiempos cuando los intelectuales —con la excepción de algunos historiadores— tomaron la religión en serio; al contrario, los utilitaristas se ocuparon exclusivamente de seculares necesidades "dadas" en los individuos y las medidas racionales que éstos adoptaron para satisfacerlas. Por supuesto, el punto de vista de Weber, era que atrás de la motivación de la actividad económica subyace un sustrato religioso de gran importancia. Así, Weber echó una bomba al campo de la nueva comprensión secular-utilitarista del comportamiento social del mundo. El impacto de la hipótesis de Weber en mí, fortalecido después por la traducción de su texto, resultó todavía más reforzado por el "descubrimiento", que sin duda lo fue, de las contribuciones de Durkheim a esta área problemática, me refiero en especial a la crítica de la idea de la solidaridad orgánica en la *División social del trabajo.*

Mas el lector podrá preguntar ¿por qué no aparece en *La estructura de la acción social* la generalización completa y a través de las líneas tradicionales entre "cosas económicas",

"religiosas" y "eróticas", que este artículo ha tratado de presentar? Es cierto que cuando escribí aquel libro, todavía no había leído a Freud con profundidad. ¡Quizás era todo lo que faltaba! Pero creo que no. No me hubiera sido posible escribir este artículo en los primeros años cuarenta, debido a que un número de condiciones necesarias todavía no estaban presentes. Una de estas tenía que ver con el desarrollo posterior de mi comprensión teórica de la esfera económica, ante todo en sus *relaciones* con los demás sectores de la sociedad; más aún, mi comprensión de la personalidad del individuo y del sistema cultural. Si consideramos al tipo "Becker" de la escuela económica (antes reseñada) como ciencia social y no como ideología, me parece que el desdén rotundo con respecto a problemas de este tipo es su defecto más grave.

Consideraciones similares son relevantes en la esfera del entrelazamiento de la personalidad del individuo con el proceso de socialización en un sistema de parentesco, con la estructura social de la sociedad y a través de ésta, con el sistema cultural. Me parece que dicho análisis fue necesario para proporcionar un marco de referencia analítico adecuado para la interpretación de las contribuciones decisivas de Freud a la comprensión de las raíces de la motivación humana. En mi caso personal, el prerrequisito de dicha comprensión llegó un poco tarde, y ciertamente no estaba presente a finales de los años treinta.

Finalmente, un avance en la generalización todavía ha hecho una contribución importante. Me refiero al avance de la consideración del sistema general de acción hacia lo que aquí hemos llamado "la condición humana". Esto, por ejemplo, ha complementado en mucho nuestra comprensión con respecto al tratamiento de Freud sobre las relaciones entre el organismo humano y la personalidad. Todo esto se discute en *Action theory and the human condition.*

En mi opinión, estas tres vías de desarrollo han ayudado a "relativizar" las concepciones tanto del "diablo" del erotismo como de aquel diablo reciente, las cosas económicas. Sin embargo, lo que Dumont llama la ideología económica, ha operado, en sus dos versiones, para hacer absolutista la interpretación del mundo económico, de la misma manera que ciertas tendencias biologizantes en el pensamiento moderno lo han hecho con lo erótico, y con la herencia genética. Esto es *común,* por un lado, en el marxismo, con su dogma del determinismo económico o materialismo histórico; y, por otro

lado, en la escuela económica contemporánea en casos como los de Gary Becker. Este último, igual que el protestantismo liberal, con el cual creo que está relacionado históricamente, es muy tolerante y no trata de trazar líneas dogmáticas rígidas, como sí lo hace la versión comunista del marxismo o, en el caso cristiano, tanto el catolicismo romano y el viejo protestantismo calvinista. Este hecho dificulta tratar a dichos movimientos económicos como "religiosos" en el sentido normal. Pero a menos que nuestra interpretación del significado de la Reforma protestante resulte totalmente errónea, creo que sí existen estas relaciones.

En conclusión, regresamos brevemente al tercer diablo generalizado y fluido que tiene que ver con nuestra discusión, o sea, el intelecto. Por un lado, es una característica obvia de los movimientos "radicales" relacionados con lo erótico y económico que el problema funcional de las fronteras *(boundedness)* como lo llamamos nosotros, ha sido resuelto, en un grado importante, con la institucionalización de un sistema de *dogma;* o sea, un conjunto de creencias cognoscitivamente formuladas cuya adopción era obligatoria para los miembros del movimiento. Por otro lado, lo que hemos llamado el protestantismo liberal ha abandonado el requisito de la adopción de un sistema de dogmas. Lo mismo es cierto en el caso del socialismo democrático, como normalmente se le llama, y de la escuela económica de Becker y otras personas prominentes como Milton Friedman —el "gurú" del movimiento, según asienta Bell.

¿Aquí termina la argumentación? Seguramente, muchos estarán de acuerdo con el punto de vista de que el protestantismo liberal no es "realmente" religioso; y muchos marxistas estarían a favor de la posición de que el socialismo democrático tampoco es "realmente" socialista. Algunos dirían que el aflojamiento de los controles sobre los asuntos sexuales, resultado de la "revolución sexual", ha liberado a este viejo demonio de tal manera que jamás se podrá controlar de nuevo. (Véase también a Bell, Tiryakian.)[13]

[13] Este problema hace surgir varias preguntas que aquí no podemos discutir más. Véase el muy interesante trabajo de Edward Tiryakian (1978), donde éste afirma correctamente que la revolución sexual, en cuanto a su relación con el estatus de la mujer, es uno de los procesos de cambio social más importantes de la época contemporánea. Espero poder discutir en el futuro estos temas de manera más completa.

Si asumimos una posición tentativa, como se debe; frente a estos problemas para dominarlos de manera intelectual, mi punto de vista es que existe la posibilidad de estabilizar o contener a estos tres demonios, que es una alternativa a la institucionalización de un sistema de creencias dogmáticas. De hecho, me inclino a creer que es demasiado tarde para que estos sistemas dogmáticos tengan éxito en alguno de estos campos sensitivos. La experiencia de nuestra época con la rígida ortodoxia marxista-leninista, me parece ofrecer evidencia absoluta en favor de esta afirmación.

La vía de solución (no se puede esperar más) que he sugerido es todavía principalmente cognoscitiva. No considero que sea mediante el reforzamiento organizativo de un sistema de creencias (a través de una iglesia o un partido), sino más bien con el fortalecimiento de este conjunto de creencias a un nivel que pueda mantenerse firme a través de la convicción de su adherencia, más que dependiendo de una autoridad religiosa o laica.

Lo anterior resume el aspecto del procedimiento. También existe un aspecto sustantivo. En el caso de lo erótico, el problema tuvo que ver con la aceptación de ciertos aspectos de la condición humana, relacionados con el parentesco, que comprenden la relación de la sociedad cristiana con la base erótica de los motivos. La ambigüedad de la palabra *amor* en nuestro idioma, con su significado erótico y religioso, ilustra otra faceta de nuestro tema. Su uso comprende desde una relación explícitamente erótica e intensa, pasando por los ideales comunitarios de personas religiosamente motivadas por el "amor fraternal" (no en un sentido "gay"), hasta llegar al mandamiento religioso: "ama a Dios con todo tu corazón y toda tu alma". Simultáneamente, es interesante y significativo que la palabra *amor* no se utilice para referirse a las relaciones contractuales entre compradores y vendedores en el mercado.

Reconozco que el estatus de lo erótico sigue siendo problemático en su relación con la estructura de parentesco, con la paternidad, con la amistad y con otros temas en la sociedad moderna. Dado que no hay espacio para entrar en una discusión adecuada de estos problemas, simplemente asiento que ninguno de los dos absolutismos ya discutidos ofrecen una solución relativamente estable para los conflictos mencionados.

Por supuesto, uno de estos es el absolutismo de la negación de la existencia de cualquier valor positivo moral o religioso o

aun social, proveniente del aspecto sexual de la experiencia humana. Si el celibato total es la vía ideal, entonces ¿cómo se explica la siguiente paradoja: si todo el mundo sigue el mismo camino, la raza humana se extinguirá? Una población puede reproducirse biológicamente sólo a través de ciertas concesiones a los males del mundo. El otro absolutismo es un cierto tipo de panerotismo, ya que sostiene que solamente la liberación total del control social sobre lo erótico permite una situación tolerable para los seres humanos libres.

En la elaboración de controles, entre los cuales parte importante la constituyen las definiciones de las fronteras o los límites (*boundedness*), de seguro la comprensión cognoscitiva juega un papel crucial.[14] Obviamente, la comprensión cognoscitiva no está sola. Por ejemplo, en especial donde lo económico está presente, son indispensables una variedad de controles legales. El problema esencial es cómo poder balancear las áreas de libertad y de restricción.

Si retomamos el parangón entre lo erótico y lo económico, otra vez en el caso de lo económico hemos identificado dos formas más claramente ejemplificadas por la ideología marxista, que de todos modos es fácilmente identificable, aunque muchas escuelas y corrientes que se separaron del tronco original existen hoy. La clave se encuentra en la categoría weberiana del "rechazo religioso del mundo". En el caso de Marx, esta clave se sintetiza en la parte del mundo real de la experiencia humana que él incluyó en su categoría del *sistema capitalista*, la cual, si bien no incluía todo lo posible, si resultó ser muy amplia. De la misma manera que, para el primitivo celibato monástico, la parte relevante del mundo estaba dominada por la"concupiscencia de la carne", para los marxistas ortodoxos, la correspondiente parte relevante del mundo (que según ellos estaba *dada*), es dominada por el capitalismo y el

[14] En este contexto particular, el aforismo de Freud "Donde estuvo el ello, estará el yo" es clásico. Es muy importante que el psicoanálisis sea un procedimiento específicamente no coercitivo organizado alrededor del conocimiento cognoscitivo, pero que además toque los aspectos de la motivación generalmente considerados "no racionales". Por supuesto en esta relación existe más que pura "teoría". Existen también habilidades terapéuticas pero, quizás ante todo, existe una *moralidad* institucionalizada en la profesión y por lo tanto, la expectativa de que el analista demostrará gran responsabilidad hacia el bienestar del paciente en análisis.

sistema de ganancia. En este mundo, como en el caso del pecado que subyace en la concupiscencia, se decía que el factor *económico* "determinó" todo. Por lo tanto, la revolución no debería considerarse como un fenómeno económico en algún sentido normal; al máximo, era el resultado de condiciones económicas intolerables. Sin embargo, si llegase a triunfar, con su salto a la libertad, eliminaría permanentemente la relevancia de las "cosas económicas" para el mundo social humano.

El contrabsolutismo es la aceptación absoluta, en contraste con el rechazo absoluto. Su representante actual más obvio se encuentra en la escuela de pensamiento en ciencia social de la cual Milton Friedman y Gary Becker son los portavoces principales. Quizás no irían tan lejos, pero me parece justo sugerir que lo que quieren decir, es que todo lo importante es, en último análisis, económico y que por lo tanto deberíamos aceptarlo así. Al menos dirían que la prueba la tiene que proporcionar el que diga que cualquier cosa no económica es importante. Dumont (1977) presenta un recuento histórico amplio de la génesis de esta corriente de pensamiento.

Sería justo, creo, asentar que, independientemente de cuáles han sido los diferentes factores operativos en la determinación de la motivación humana en distintos momentos históricos, las grandes tradiciones intelectuales de occidente han jugado un papel crucial para romper con la atracción de los absolutismos de ambos tipos y de ambos lados. El caso de la pareja de absolutismos religiosos que hemos discutido, está suficientemente lejos en la historia y por lo tanto es más difícil de discutir. Sin embargo, los dos absolutismos que surgen alrededor de lo económico están en una situación diferente, ya que no dependemos tanto de los "teólogos". En este caso, contamos con un crecimiento notable en los recursos de las ciencias sociales. En esta área, los sociólogos ocupan un lugar especialmente estratégico.

Con respecto a la evidencia de la prueba, quisiera sugerir que los sociólogos que, dentro de la profesión, tenemos una preocupación especial con los problemas económicos deberíamos hacer un esfuerzo por revertir el peso de la prueba de nuestros argumentos con los absolutistas de cualquier tipo. Durante demasiado tiempo, hemos estado aterrados por la certeza apodíctica con la cual muchos marxistas han expuesto lo que para ellos es la "verdadera" doctrina y —de cierta manera— nos han desafiado a estar en desacuerdo, frente a

nuestra supuesta culpabilidad en cuanto a los males del capitalismo. Sin embargo, algunos también hemos estado espantados por el aire de seguridad demostrado por los exponentes de la escuela económica, y nos hemos rendido con demasiada facilidad en la batalla intelectual.

INDICE

La teoría de los sistemas sociales: una historia personal 7

• Una primera síntesis importante • Preocupaciones personales y profesionales • Intereses teóricos después de la estructura de la acción social • Las profesiones y los dos aspectos del problema de la racionalidad • De la profesión médica a la teoría de la socialización • Desarrollo teórico: 1937-1951 • Reconsideraciones económicas y sociológicas • Medios de intercambio y proceso social • ¿Teoría estructural-funcional? • Cambio social y evolución • La naturaleza de las sociedades modernas • Solidaridad y comunidad societarias • Educación superior como foco • Estilo cognitivo y resumen de temas.

El simbolismo religioso y económico en Occidente 81

• El simbolismo cristiano y las cuestiones económicas
• El triunfo de la ideología "económica": el marxismo
• Reflexiones finales.

textos uap

BIOGRAFIA INTELECTUAL.

Talcott Parsons

Publicados en su versión original durante los últimos años de la década del setenta, estos dos ensayos de Talcott Parsons —que ofrecemos ahora bajo el título de *Biografía intelectual*— nos muestran el desarrollo del sistema teórico de uno de los más influyentes sociólogos estadunidenses.

El primero resulta una explicación restrospectiva, con un ligero tono de intimidad, de la creación del *estructurofuncionalismo*; donde la imagen de Weber es un espejo y guía de su labor intelectual, enriquecida con las paulatinas aportaciones de la obra de Freud, la medicina, la economía, Durkheim...

En el segundo, Parsons intenta una comparación isomórfica, con resultados polémicos, entre las concepciones de las figuras míticas cristianas y los conceptos clave del marxismo más "ortodoxo".

UNIVERSIDAD AUTONOMA DE PUEBLA